AUTHOR:

HEGEL, GEORG WILHEM FRIEDRICH, 1770-1831

TITLE:

KLEINE LOGIK NEBST DEM KAPITEL UBER ...

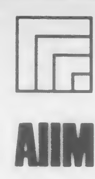
PLACE:

LEIDEN

DATE:

1899

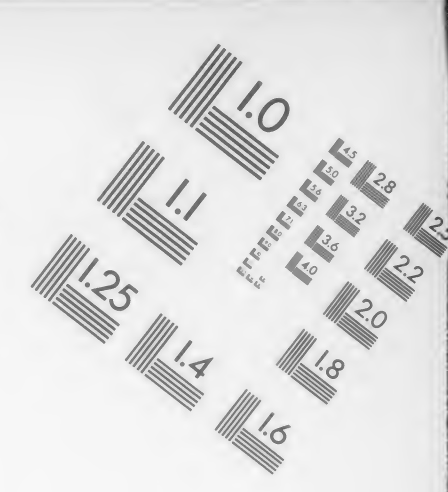
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
Kleine logik nebst dem kapitel über raum, zeit und bewegung, hrsg. von G. J. P. J. Bolland. Leiden, 1899.



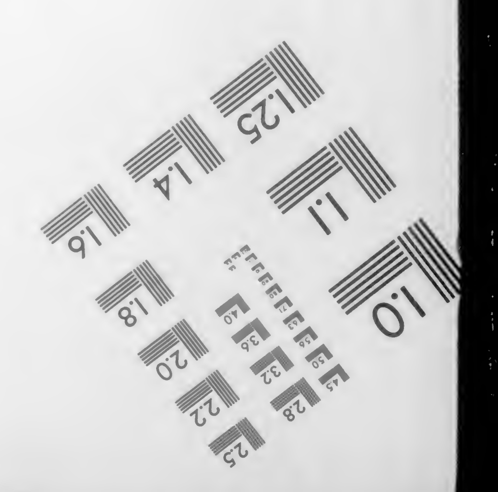
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

HEGEL'S KLEINE LOGIK.

HEGEL'S KLEINE LOGIK

nebst dem Kapitel über Raum, Zeit und Bewegung nach dem Texte der Encyklopädie in der Ausgabe seiner sämmtlichen Werke

für das akademische Studium mit einem Kommentar herausgegeben

VON

G. J. P. J. BOLLAND,
Professor der Philosophie an der Universität Leiden.

ERSTER BAND.
TEXT.

LEIDEN
A. H. ADRIANI
1899

☛ *Die Cursivierung eigentümlicher und merkwürdiger Stellen in dieser Separatausgabe rührt vom Herausgeber her.*

EINLEITUNG.

§ 1.

Die Philosophie entbehrt des Vorteils, der den anderen Wissenschaften zu Gute kommt, ihre Gegenstände, als unmittelbar von der Vorstellung zugegeben, so wie die Methode des Erkennens für Anfang und Fortgang, als bereits angenommen, voraussetzen zu können. Sie hat zwar ihre Gegenstände zunächst mit der Religion gemeinschaftlich. Beide haben die Wahrheit zu ihrem Gegenstande, und zwar im höchsten Sinne, — in dem, dass Gott die Wahrheit und er allein die Wahrheit ist. Beide handeln dann ferner von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menschlichen Geiste, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als auf ihre Wahrheit. Die Philosophie kann daher wohl eine Bekanntschaft mit ihren Gegenständen, ja sie muss eine solche, wie ohnehin ein Interesse an denselben voraussetzen; — schon darum, weil dass Bewusstsein sich der Zeit nach Vorstellungen von Gegenständen früher als Begriffe von denselben macht, der denkende Geist sogar nur durchs Vorstellen hindurch und auf dasselbe sich wendend, zum denkenden Erkennen und Begreifen fortgeht.

Aber bei dem denkenden Betrachten giebt's sich bald kund, dass dasselbe die Forderung in sich schliesst, die *Notwendigkeit* seines Inhalts zu zeigen, sowohl das Sein schon als die Bestimmungen seiner Gegenstände zu *beweisen.* Jene Bekanntschaft mit diesen erscheint so als unzureichend, und Voraussetzungen und Versicherungen zu machen oder gelten zu lassen, als unzulässig. Die *Schwierigkeit, einen Anfang zu machen, tritt* aber zugleich damit *ein, da ein Anfang als ein Unmittelbares eine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist.*

§ 2.

Die Philosophie kann zunächst *im Allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenstände bestimmt werden.* Wenn es aber richtig ist (und es wird wohl richtig sein), dass der Mensch durchs Denken sich vom Tiere unterscheidet, so ist alles Menschliche dadurch und allein dadurch menschlich, dass es durch das Denken bewirkt wird. Indem jedoch die Philosophie eine eigentümliche Weise des Denkens ist, eine Weise, wodurch es Erkennen und begreifendes Erkennen wird, so wird ihr Denken auch eine Verschiedenheit haben vom dem in allem Menschlichen thätigen, ja die Menschlichkeit des Menschlichen bewirkenden, Denken, so sehr es identisch mit demselben, an sich nur Ein Denken ist. Dieser Unterschied knüpft sich daran, dass *der durchs Denken begründete, menschliche Gehalt des Bewusstseins zunächst nicht* in *Form des Gedankens* erscheint, *sondern* als *Gefühl, Anschauung, Vorstellung, — Formen, die von den Denken als Form zu unterscheiden sind.*

Es ist ein altes Vorurteil, ein trivial gewordener Satz, dass der Mensch vom Tiere sich durchs Denken unterscheide; es kann trivial, aber es müsste auch sonderbar scheinen, wenn es Bedürfnis wäre, an solchen alten Glauben zu erinnern. Für ein Bedürfnis aber kann dies gehalten werden, bei dem Vorurteil jetziger Zeit, welche Gefühl und Denken so von einander trennt, dass sie sich entgegengesetzt, selbst so feindselig sein sollen, dass das Gefühl, insbesondere das religiöse, durch das Denken verunreinigt, verkehrt, ja etwa gar vernichtet werde, und die Religion und Religiosität wesentlich nicht im Denken ihre Wurzel und Stelle habe. Bei solcher Trennung wird vergessen, dass nur der Mensch der Religion fähig ist, das Tier aber keine Religion hat, so wenig als ihm Recht und Moralität zukommt.

Wenn jene Trennung der Religion vom Denken behauptet wird, so pflegt das Denken vorzuschweben, welches als Nachdenken bezeichnet werden kann, — das reflectierende Denken, welches Gedanken als solche zu seinem Inhalte hat und zum

Bewusstsein bringt. Die Nachlässigkeit, den in Rücksicht des Denkens von der Philosophie bestimmt angegebenen Unterschied zu kennen und zu beachten, ist es, welche die rohesten Vorstellungen und Vorwürfe gegen die Philosophie hervorbringt. Indem nur dem Menschen Religion, Recht und Sittlichkeit zukommt, und zwar nur deswegen, weil er denkendes Wesen ist, so ist in dem Religiösen, Rechtlichen und Sittlichen, — es sei Gefühl und Glauben oder Vorstellung — das Denken überhaupt nicht unthätig gewesen; die Thätigkeit und die Productionen desselben sind darin gegenwärtig und enthalten. Allein es ist verschieden, solche von Denken bestimmte und durchdrungene Gefühle und Vorstellungen, — und Gedanken darüber zu haben. Die durchs Nachdenken erzeugten Gedanken *über* jene Weisen des Bewusstseins, sind das, worunter Reflexion, Raisonnement und dergleichen, dann auch die Philosophie begriffen ist.

Es ist dabei geschehen, und noch öfters hat der Missverstand obgewaltet, dass solches Nachdenken als die Bedingung, ja als der einzige Weg behauptet worden, auf welchem wir zur Vorstellung und zum Fürwahrhalten des Ewigen und Wahren gelangten. So sind z. B. die (jetzt mehr vormaligen) metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes dafür ausgegeben worden, dass oder als ob durch ihre Kenntnis und die Ueberzeugung von ihnen der Glaube und die Ueberzeugung vom Dasein Gottes wesentlich und allein bewirkt werden könne. Dergleichen Behauptung käme mit der überein, dass wir nicht eher essen könnten, als bis wir uns die Kenntnis der chemischen, botanischen und zoologischen Bestimmungen der Nahrungsmittel erworben, und wir mit der Verdauung warten müssten, bis wir das Studium der Anatomie und Physiologie absolviert hätten. Wenn dem so wäre, würden diese Wissenschaften in ihrem Felde, wie die Philosophie in dem ihrigen, freilich sehr an Nützlichkeit gewinnen, ja ihre Nützlichkeit wäre zur absoluten und allgemeinen Unentbehrlichkeit gesteigert; vielmehr aber würden sie alle, statt unentbehrlich zu sein, gar nicht existieren.

§ 3.

Der *Inhalt*, der unser Bewusstsein erfüllt, von welcher Art er sei, macht die *Bestimmtheit* der Gefühle, Anschauungen, Bilder, Vorstellungen, der Zwecke, Pflichten u. s. f. und der Gedanken und Begriffe aus. Gefühl, Anschauung, Bild u. s. f. sind insofern die *Formen* solchen Inhalts, welcher ein und derselbe bleibt, ob er gefühlt, angeschaut, vorgestellt, gewollt, und ob er *nur* gefühlt oder aber mit Vermischung von Gedanken, gefühlt, angeschaut u. s. f. oder ganz unvermischt gedacht wird. In irgend einer dieser Formen oder in der Vermischung mehrerer ist der Inhalt *Gegenstand* des Bewusstseins. In dieser Gegenständlichkeit schlagen sich aber auch die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte; so dass nach jeder dieser Formen ein besonderer Gegenstand zu entstehen scheint, und was an sich dasselbe ist, als ein verschiedener Inhalt aussehen kann.

Indem die Bestimmtheiten des Gefühls, der Anschauung, des Begehrens, des Willens u. s. f., insofern von ihnen gewusst wird, überhaupt Vorstellungen genannt werden, so kann im Allgemeinen gesagt werden, dass die Philosophie Gedanken, Kategorien, oder näher *Begriffe* an die Stelle der Vorstellungen setzt. Vorstellungen überhaupt können als Metaphern der Gedanken und Begriffe angesehen werden. Damit aber, dass man Vorstellungen hat, kennt man noch nicht deren Bedeutung für das Denken, noch nicht deren Gedanken und Begriffe. Umgekehrt ist es auch *zweierlei, Gedanken und Begriffe zu haben, und zu wissen, welches die ihnen entsprechenden Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle sind.* — Eine Seite dessen, was man die Unverständlichkeit der Philosophie nennt, bezieht sich hierauf. Die Schwierigkeit liegt eines Teils in einer Unfähigkeit, die an sich nur Ungewohntheit ist, abstrakt zu denken, d. h. reine Gedanken festzuhalten und in ihnen sich zu bewegen. *In unserem gewöhnlichen Bewusstsein sind die Gedanken mit sinnlichem und geistigem geläufigen Stoffe angethan und vereinigt*, und im Nachdenken, Reflektieren und Raisonnieren vermischen wir die Gefühle, Anschauungen, Vorstellungen mit Gedanken. (In jedem Satze von ganz sinnlichem Inhalte: „dies Blatt ist grün", sind schon Kategorien, Sein, Einzelnheit, eingemischt.) *Ein anderes aber ist die Gedanken selbst unvermischt zum Gegenstande zu machen.* — Der andere Teil der Unverständlichkeit ist die Ungeduld, das in der Weise der Vorstellung vor sich haben zu wollen, was als Gedanke und Begriff im Bewusstsein ist. Es kommt der Ausdruck vor, man wisse nicht, was man sich bei einem Begriffe, der gefasst worden, denken solle; *bei einem Begriffe ist weiter nichts zu denken, als der Begriff selbst.* Der Sinn jenes Ausdrucks aber ist eine Sehnsucht nach einer bereits bekannten, geläufigen Vorstellung; es ist dem Bewusstsein, als ob ihm, mit der Weise der Vorstellung, der Boden entzogen wäre, auf welchem es sonst seinen festen und heimischen Stand hat. Wenn es sich in die reine Region der Begriffe versetzt findet, weiss es nicht, wo es in der Welt ist. — *Am verständlichsten werden* daher *Schriftsteller*, *Prediger*, *Redner u. s. f. gefunden, die ihren Lesern oder Zuhörern Dinge vorsagen, welche diese bereits auswendig wissen*, die ihnen geläufig sind und die sich von selbst verstehen.

§ 4.

In Beziehung auf unser gemeines Bewusstsein zunächst hätte die Philosophie das Bedürfnis ihrer eigentümlichen Erkenntnisweise darzuthun, oder gar zu erwecken. In Beziehung auf die Gegenstände der Religion aber, auf die Wahrheit überhaupt, hätte sie die Fähigkeit zu erweisen, dieselben von sich aus zu erkennen; in Beziehung auf eine zum Vorschein kommende Verschiedenheit von den religiösen Vorstellungen hätte sie ihre abweichenden Bestimmungen zu rechtfertigen.

§ 5.

Zum Behufe einer vorläufigen Verständigung über den angegebenen Unterschied und über die damit zusammenhangende Einsicht, dass der wahrhafte Inhalt unsres Bewusstseins in dem Uebersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs erhalten, ja erst in sein eigentümliches Licht gesetzt wird, kann an ein anderes altes Vorurteil erinnert werden, dass nämlich,

um zu erfahren, was an den Gegenständen und Begebenheiten, auch Gefühlen, Anschauungen, Meinungen, Vorstellungen u. s. f. Wahres sei, Nachdenken erforderlich sei. Nachdenken aber thut wenigstens dies auf allen Fall, die Gefühle, Vorstellungen u. s. f. in *Gedanken* zu verwandeln.

Insofern es nur das Denken ist, was die Philosophie zur eigentümlichen Form ihres Geschäftes in Anspruch nimmt, jeder Mensch aber von Natur denken kann, so tritt vermöge dieser Abstraktion, welche den § 3 angegebenen Unterschied weglässt, das Gegenteil von dem ein, was vorhin als Beschwernis über die Unverständlichkeit der Philosophie erwähnt worden ist. Diese Wissenschaft erfährt häufig die Verachtung, dass auch solche, die sich mit ihr nicht bemüht haben, die Einbildung aussprechen, sie verstehen von Haus aus, was es mit der Philosophie für eine Bewandtnis habe, und seien fähig, wie sie so in einer gewöhnlichen Bildung, insbesondere von religiösen Gefühlen aus, gehen und stehen, zu philosophieren und über sie zu urteilen. Man giebt zu, dass man die andern Wissenschaften studiert haben müsse, um sie zu kennen, und dass man erst vermöge einer solchen Kenntnis berechtigt sei, ein Urteil über sie zu haben. Man giebt zu, dass um einen Schuh zu verfertigen, man dies gelernt und geübt haben müsse, obgleich jeder an seinem Fusse den Maasstab dafür, und Hände und in ihnen die natürliche Geschicklichkeit zu dem erforderlichen Geschäfte, besitze. *Nur zum Philosophieren* selbst *soll* dergleichen *Studium, Lernen und Bemühung nicht erforderlich sein.* — Diese bequeme Meinung hat in den neuesten Zeiten ihre Bestätigung durch die Lehre vom unmittelbaren Wissen, Wissen durch Anschauen, erhalten.

§ 6.

Von der anderen Seite ist es eben so wichtig, dass die Philosophie darüber verständigt sei, dass ihr Inhalt kein anderer ist, als der im Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äussern und innern Welt des Bewusstseins, gemachte Gehalt, — dass ihr Inhalt die Wirklichkeit ist. Das nächste Bewusstsein dieses Inhalts nennen

wir Erfahrung. *Eine sinnige Betrachtung der Welt unterscheidet schon, was von dem weiten Reiche des äussern und innern Daseins nur Erscheinung, vorübergehend und bedeutungslos ist, und was in sich wahrhaft den Namen der Wirklichkeit verdient. Indem die Philosophie von anderem Bewusstwerden dieses einen und desselben Gehalts nur nach der Form unterschieden ist, so ist ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit und Erfahrung notwendig.* Ja diese Uebereinstimmung kann für einen wenigstens äussern Prüfstein der Wahrheit einer Philosophie angesehen werden, so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Uebereinstimmung, die Versöhnung der selbstbewussten Vernunft mit der seienden Vernunft, mit der Wirklichkeit hervorzubringen.

In der Vorrede zu meiner Philosophie des Rechts, S. XIX, befinden sich die Sätze:

was vernünftig ist, das ist wirklich,
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

Diese einfachen Sätze haben Manchen auffallend geschienen und Anfeindung erfahren, und zwar selbst von solchen, welche Philosophie und wohl ohnehin Religion zu besitzen, nicht in Abrede sein wollen. Die Religion wird es unnötig sein in dieser Beziehung anzuführen, da ihre Lehren von der göttlichen Weltregierung diese Sätze zu bestimmt aussprechen. Was aber den philosophischen Sinn betrifft, so ist so viel Bildung vorauszusetzen, dass man wisse, nicht nur dass Gott wirklich, — dass er das Wirklichste, dass er allein wahrhaft wirklich ist, sondern auch, in Ansehung des Formellen, dass überhaupt das Dasein zum Teil Erscheinung, und nur zum Teil Wirklichkeit ist. Im gemeinen Leben nennt man etwa jeden Einfall, den Irrtum, das Böse und was auf diese Seite gehört, so wie jede noch so verkümmerte und vergängliche Existenz zufälligerweise eine Wirklichkeit. Aber auch schon einem gewöhnlichen Gefühl wird eine zufällige Existenz nicht den emphatischen Namen eines Wirklichen verdienen; — das Zufällige ist eine Existenz, die keinen grössern Wert als den eines Möglichen hat, die so gut nicht sein kann, als sie ist. *Wenn* aber *ich von Wirklichkeit gesprochen habe, so wäre von selbst daran zu denken, in welchem Sinne ich diesen Ausdruck gebraucht,* da ich in einer

ausführlichen Logik auch die Wirklichkeit abgehandelt und sie nicht nur sogleich von dem Zufälligen, was doch auch Existenz hat, sondern näher von Dasein, Existenz und anderen Bestimmungen genau unterschieden habe. — Der Wirklichkeit des Vernünftigen stellt sich schon die Vorstellung entgegen, sowohl dass die Ideen, Ideale, weiter nichts als Chimären und die Philosophie ein System von solchen Hirngespinnsten sei, als umgekehrt, dass die Ideen und Ideale etwas viel zu Vortreffliches seien, um Wirklichkeit zu haben, oder ebenso etwas zu Ohnmächtiges, um sich solche zu verschaffen. Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält, und auf das Sollen, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein solle aber nicht sei; wäre sie wie sie sein soll, wo bliebe die Altklugheit seines Sollens? Wenn er sich mit dem Sollen gegen triviale, äusserliche und vergängliche Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. wendet, die etwa auch für eine gewisse Zeit, für besondere Kreise eine grosse relative Wichtigkeit haben mögen, so mag er wohl Recht haben, und in solchem Falle vieles finden, was allgemeinen richtigen Bestimmungen nicht entspricht; wer wäre nicht so klug, um in seiner Umgebung vieles zu sehen, was in der That nicht so ist, wie es sein soll? Aber diese Klugheit hat Unrecht sich einzubilden, mit solchen Gegenständen und deren Sollen sich innerhalb der Interessen der *philosophischen Wissenschaft* zu befinden. Diese *hat es nur mit der Idee zu thun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein*, uud damit mit einer Wirklichkeit, an welcher jene Gegenstände, Einrichtungen, Zustände u. s. f. nur die oberflächliche Aussenseite sind.

§ 7.

Indem das Nachdenken überhaupt zunächst das Princip (auch im Sinne des Anfangs) der Philosophie enthält, und nachdem es in seiner Selbstständigkeit wieder in neueren Zeiten erblüht ist (nach den Zeiten der lutherischen Reformation), so ist, indem es

sich gleich anfangs nicht bloss abstrakt, wie in den philosophierenden Anfängen der Griechen, gehalten, sondern sich zugleich auf den maasslos scheinenden Stoff der Erscheinungswelt geworfen hat, der Name Philosophie allem demjenigen Wissen gegeben worden, welches sich mit der Erkenntnis des festen Maasses und Allgemeinen in dem Meere der empirischen Einzelnheiten, und des Notwendigen, der Gesetze in der scheinbaren Unordnung der unendlichen Menge des Zufälligen beschäftigt, und damit zugleich seinen Inhalt aus dem eigenen Anschauen und Wahrnemen des Aeussern und Innern, aus der präsenten Natur, wie aus dem präsenten Geiste und der Brust des Menschen genommen hat.

Das Princip der Erfahrung enthält die unendlich wichtige Bestimmung, dass für das Annehmen und Fürwahrhalten eines Inhalts der Mensch selbst dabei sein müsse, bestimmter, dass er solchen Inhalt mit der Gewissheit seiner selbst in Einigkeit und vereinigt finde. Er muss selbst dabei sein, sei es nur mit seinen äusserlichen Sinnen, oder aber mit seinem tiefern Geiste, seinem wesentlichen Selbstbewusstsein. — Es ist dies Princip dasselbe, was heutiges Tags Glauben, unmittelbares Wissen, die Offenbarung im Aeussern und vornehmlich im eignen Innern genannt worden ist. Wir heissen jene Wissenschaften, welche Philosophie genannt worden sind, empirische Wissenschaften von dem Ausgangspunkte, den sie nehmen. Aber das Wesentliche, das sie bezwecken und hervorschaffen, sind Gesetze, allgemeine Sätze, eine Theorie; die Gedanken des Vorhandenen. So ist die newtonische Physik Naturphilosophie genannt worden, wogegen z. B. Hugo Grotius durch Zusammenstellung der geschichtlichen Benehmungen der Völker gegen einander, und mit der Unterstützung eines gewöhnlichen Raisonnements, allgemeine Grundsätze, eine Theorie aufgestellt hat, welche Philosophie des äussern Staatsrechts genannt werden kann. — Noch hat der Name Philosophie bei den Engländern allgemein diese Bestimmung, Newton hat fortdauernd den Ruhm des grössten Philosophen; bis in die Preiscourante der Instrumentenmacher herab heissen diejenigen Instrumente, die nicht unter eine besondere Rubrik magnetischen, elektrischen Apparats gebracht werden, die Thermometer, Barometer u. s. f.

philosophische Instrumente: freilich sollte nicht eine Zusammensetzung von Holz, Eisen u. s. f., sondern *allein das Denken das Instrument der Philosophie* genannt werden. [1]) — So heisst insbesondere die den neuesten Zeiten zu verdankende Wissenschaft der politischen Oekonomie anch Philosophie, was wir rationelle Staatswirtschaft, oder etwa Staatswirtschaft der Intelligenz, zu nennen pflegen. [2])

§ 8.

So befriedigend zunächst diese Erkenntnis in ihrem Felde ist, so zeigt sich fürs erste noch ein anderer Kreis von Gegenständen, die darin nicht befasst sind, — Freiheit, Geist, Gott. Sie sind auf jenem Boden nicht darum nicht zu finden, weil sie der Erfahrung nicht angehören sollten; sie werden zwar nicht sinnlich erfahren, aber *was im Bewusstsein überhaupt ist*, *wird erfahren*, —

---

[1]) Auch das von Thomson herausgegebene Journal hat den Titel: „Annalen der Philosophie oder Magazin der Chemie, Mineralogie, Mechanik, Naturhistorie, Landwirtschaft und Künste." — Man kann sich hieraus von selbst vorstellen, wie die Materien beschaffen sind, die hier philosophische heissen. — Unter den Anzeigen von neu erschienenen Büchern fand ich kürzlich in einer englischen Zeitung folgende: „The Art of Preserving the Hair, on Philosophical Principles, neatly printed in post 8, price 7 sh." — Unter philosophischen Grundsätzen der Präservation der Haare sind wahrscheinlich chemische, physiologische u. dergl. gemeint.

[2]) In dem Munde englischer Staatsmänner, in Beziehung auf die allgemeinen staatswirtschaftlichen Grundsätze kommt der Ausdruck philosophischer Grundsätze häufig vor, auch in öffentlichen Vorträgen. In der Parlamentssitzung von 1825 (2 Febr.) drückte sich Brougham bei Gelegenheit der Addresse, mit der die Rede vom Throne beantwortet werden sollte, so aus: „die eines Staatsmannes würdigen und philosophischen Grundsätze vom freien Handel, — denn zweifelsohne sind sie philosophisch, — über deren Annahme Se. Majestät heute dem Parlament Glück gewünscht hat." — Nicht aber nur dieses Oppositionsmitglied, sondern bei dem jährlichen Gastmahl, das (in demselben Monat) die Schiffseigner-Gesellschaft unter Vorsitz des ersten Ministers Earl Liverpool, zu seinen Seiten den Staatssecretär Canning und den General-Zahlmeister der Armee, Sir Charles Long, abhielt, sagte der Staatssecretär Canning, in der Erwiederung auf die ihm gebrachte Gesundheit: „Eine Periode hat kürzlich begonnen, in der die Minister es in ihrer Gewalt hatten, auf die Staatsverwaltung dieses Landes ***die richtigen Maximen tiefer Philosophie*** anzuwenden." — Wie auch englische Philosophie von deutscher unterschieden sein möge, wenn anderwärts der Name Philosophie nur als ein Uebername und Hohn, oder als etwas Gehässiges gebraucht wird, so ist es immer erfreulich, ihn noch in dem Munde englischer Staatsminister geehrt zu sehen.

dies ist sogar ein tautologischer Satz, — sondern weil diese Gegenstände sich sogleich ihrem Inhalte nach als unendlich darbieten.

Es ist ein alter Satz, der dem Aristoteles fälschlicherweise so zugeschrieben zu werden pflegt, als ob damit der Standpunkt seiner Philosophie ausgedrückt sein sollte: *nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu;* — es ist nichts im Denken, was nicht im Sinne, in der Erfahrung gewesen. Es ist nur für einen Missverstand zu achten, wenn die spekulative Philosophie diesen Satz nicht zugeben wollte. Aber umgekehrt wird sie ebenso behaupten: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*, — in dem ganz allgemeinen Sinne, dass der νοῦς und in tieferer Bestimmung der Geist, die Ursache der Welt ist, und in dem nähern, (s. § 2) dass das rechtliche, sittliche, religiöse Gefühl ein Gefühl und damit eine Erfahrung von solchem Inhalte ist, der seine Wurzel und seinen Sitz nur im Denken hat.

§ 9.

Fürs Andere verlangt die subjektive Vernunft der *Form* nach ihre weitere Befriedigung; diese Form ist die Notwendigkeit überhaupt. (S. § 1.) In jener wissenschaftlichen Weise ist teils das in ihr enthaltene Allgemeine, die Gattung u. s. f. als für sich unbestimmt, mit dem Besondern nicht für sich zusammenhangend, sondern Beides einander äusserlich und zufällig, wie ebenso die verbundenen Besonderheiten für sich gegenseitig äusserlich und zufällig sind. Teils sind die Anfänge allenthalben Unmittelbarkeiten, Gefundenes, Voraussetzungen. In beidem geschieht der Form der Notwendigkeit nicht Genüge. Das Nachdenken, insofern es darauf gerichtet ist, diesem Bedürfnisse Genüge zu leisten, ist das eigentlich philosophische, das spekulative Denken. Als Nachdenken hiemit, das in seiner Gemeinsamkeit mit jenem ersten Nachdenken zugleich davon verschieden ist, hat es ausser den gemeinsamen auch eigentümliche Formen, deren allgemeine der Begriff ist.

Das Verhältnis der spekulativen Wissenschaft zu den anderen Wissenschaften ist insofern nur dieses, dass jene den empirischen

Inhalt der letzteren nicht etwa auf der Seite lässt, sondern ihn anerkennt und gebraucht, dass sie ebenso das Allgemeine dieser Wissenschaften, die Gesetze, die Gattungen u. s. f. anerkennt und zu ihrem eigenen Inhalte verwendet, dass sie aber auch ferner in diese Kategorien andere einführt und geltend macht. Der Unterschied bezieht sich insofern allein auf diese Veränderung der Kategorien. Die spekulative Logik enthält die vorige Logik und Metaphysik, konserviert dieselben Gedankenformen, Gesetze und Gegenstände, aber sie zugleich mit weitern Kategorien weiter bildend und umformend.

Von dem Begriffe im spekulativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden. In dem letztern einseitigen Sinne ist est, dass die Behauptung aufgestellt, und tausend und aber tausendmal wiederholt und zum Vorurteile gemacht worden ist, dass das Unendliche nicht durch Begriffe gefasst werden könne.

§ 10.

Dieses Denken der philosophischen Erkenntnisweise bedarf es selbst, sowohl seiner Notwendigkeit nach gefasst, wie auch seiner Fähigkeit nach, die absoluten Gegenstände zu erkennen, gerechtfertigt zu werden. Eine solche Einsicht ist aber selbst philosophisches Erkennen, das daher nur innerhalb der Philosophie fällt. Eine vorläufige Explikation würde hiemit eine unphilosophische sein sollen, und könnte nicht mehr sein, als ein Gewebe von Voraussetzungen, Versicherungen und Raisonnements, — d. i. von zufälligen Behauptungen, denen mit demselben Rechte die entgegengesetzten gegenüber versichert werden könnten.

Ein Hauptgesichtspunkt der kritischen Philosophie ist, dass, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das Erkenntnisvermögen sebst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; mann müsse das Instrument vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein. — Dieser Gedanke hat so plausibel geschienen, dass er die grösste Bewunderung und Zustimmung erweckt, und das

Erkennen aus seinem Interesse für die Gegenstände und dem Geschäfte mit denselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, dass wohl andere Instrumente sich auf sonstige Weise etwa untersuchen und beurteilen lassen, als durch das Vornehmen der eigentümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind, aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heisst dasselbe untersuchen, nicht anders als es erkennen. *Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.*

Reinhold, der die Verworrenheit erkannt hat, die in solchem Beginnen herrscht, hat zur Abhülfe vorgeschlagen, vorläufig mit einem hypothetischen und problematischen Philosophieren anzufangen, und in demselben, man weiss nicht wie, fortzumachen, bis sich weiterhin etwa ergebe, dass man auf solchem Wege zum Urwahren gelangt sei. Näher betrachtet liefe dieser Weg auf das Gewöhnliche hinaus, nämlich auf die Analyse einer empirischen Grundlage oder einer in eine Definition gebrachten vorläufigen Annahme. Es ist nicht zu verkennen, dass ein richtiges Bewusstsein darin liegt, den gewöhnlichen Gang der Voraussetzungen und Vorläufigkeiten für ein hypothetisches und problematisches Verfahren zu erklären. Aber diese richtige Einsicht ändert die Beschaffenheit solches Verfahrens nicht, sondern spricht das Unzureichende desselben sogleich aus.

§ 11.

Näher kann das Bedürfnis der Philosophie dahin bestimmt werden, dass indem *der Geist* als fühlend und anschauend Sinnliches, als Phantasie Bilder, als Wille Zwecke u. s. f. zu Gegenständen hat, er im Gegensatze oder bloss im Unterschiede von diesen Formen seines Daseins und seiner Gegenstände, auch seiner höchsten Innerlichkeit, dem Denken, Befriedigung verschaffe und das Denken zu seinem Gegenstande gewinne. So *kommt* er *zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Worts, denn sein*

Princip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken. In diesem seinem Geschäfte aber geschieht es, dass das Denken sich in Widersprüche verwickelt, d. i. sich in die feste Nichtidentität der Gedanken verliert, somit sich selbst nicht erreicht, vielmehr in seinem Gegenteil befangen bleibt. Das höhere Bedürfnis geht gegen dies Resultat des nur verständigen Denkens und ist darin begründet, dass das Denken nicht von sich lässt, sich auch in diesem bewussten Verluste seines Beisichseins getreu bleibt, „auf dass es überwinde", im Denken selbst die Auflösung seiner eigenen Widersprüche vollbringe.

Die Einsicht, dass die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, dass es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch, geraten muss, macht eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken verzweifelnd, aus sich auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in anderen seiner Weisen und Formen zu Teil geworden sind. Das Denken hätte jedoch bei dieser Rückkehr nicht nötig, in die *Misologie* zu verfallen, von welcher Plato bereits die Erfahrung vor sich gehabt hat, und sich polemisch gegen sich selbst zu benehmen, wie dies in der Behauptung des sogenannten unmittelbaren Wissens als der ausschliessenden Form des Bewusstseins der Wahrheit geschieht.

§ 12.

Die aus dem genannten Bedürfnisse hervorgehende Entstehung der *Philosophie hat die Erfahrung*, das unmittelbare und raisonnierende Bewusstsein, *zum Ausgangspunkte.* Dadurch als einen Reiz erregt, benimmt sich das Denken wesentlich so, dass es über das natürliche, sinnliche und raisonnierende Bewusstsein sich erhebt, in das unvermischte Element seiner selbst, und sich so zunächst ein sich entfernendes, negatives Verhältnis zu jenem Anfange giebt. Es findet so in sich, in der Idee des allgemeinen Wesens dieser Erscheinungen, zunächst seine Befriedigung; diese Idee *(das Absolute, Gott,)* kann mehr oder weniger abstrakt sein. Umgekehrt bringen die Erfahrungswissenschaften den Reiz mit

sich, die Form zu besiegen, in welcher der Reichtum ihres Inhalts als ein nur Unmittelbares und Gefundenes, nebeneinander gestelltes Vielfaches, daher überhaupt Zufälliges geboten wird, und diesen Inhalt zur Notwendigkeit zu erheben, — dieser Reiz reisst das Denken aus jener Allgemeinheit und der nur an sich gewährten Befriedigung heraus, und treibt es zur Entwickelung von sich aus. Diese ist einerseits nur ein Aufnehmen des Inhalts und seiner vorgelegten Bestimmungen, und giebt demselben zugleich andererseits die Gestalt, frei im Sinne des ursprünglichen Denkens nur nach der Notwendigkeit der Sache selbst hervorzugehen.

Von dem Verhältnisse der *Unmittelbarkeit und Vermittelung* im Bewusstsein ist unten ausdrücklich und ausführlicher zu sprechen. *Es ist hier nur vorläufig darauf aufmerksam zu machen, dass wenn beide Momente auch als unterschieden erscheinen, keines von beiden fehlen kann, und dass sie in unzertrennlicher Verbindung sind.* — So enthält das Wissen von Gott, wie von allem Uebersinnlichen überhaupt, wesentlich eine Erhebung über die sinnliche Empfindung oder Anschauung; es enthält damit ein negatives Verhalten gegen dies Erste, darin aber die Vermittlung. Denn *Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so dass dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anderen gekommen worden ist.* Damit aber ist das Wissen von Gott gegen jene empirische Seite nicht weniger selbstständig, ja es giebt sich seine Selbstständigkeit wesentlich durch diese Negation und Erhebung. — *Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem Aposteriorischen) ihre erste Entstehung, — in der That ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen,* — so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.

Die eigene aber in sich reflektierte, daher in sich vermittelte Un-

mittelbarkeit des Denkens (das Apriorische) ist die Allgemeinheit, sein Bei-sich-sein überhaupt; in ihr ist es befriedigt in sich, und insofern ist ihm die Gleichgültigkeit gegen die Besonderung, damit aber gegen seine Entwickelung, angestammt, wie die Religion, ob entwickelter oder ungebildeter, zum wissenschaftlichen Bewusstsein ausgebildet oder im unbefangenen Glauben und Herzen gehalten, dieselbe intensive Natur der Befriedigung und Beseligung besitzt. Wenn das Denken bei der Allgemeinheit der Ideen stehen bleibt, — wie notwendig in den ersten Philosophien (z. B. dem Sein der eleatischen Schule, dem Werden Heraklits u. dergl.) der Fall ist, wird ihm mit Recht Formalismus vorgeworfen; auch bei einer entwickelten Philosophie kann es geschehen, dass nur die abstrakten Sätze oder Bestimmungen, z. B. dass im Absoluten Alles Eins, die Identität des Subjektiven und Objektiven, aufgefasst und beim Besonderen nur dieselben wiederholt werden. In Beziehung auf die erste abstrakte Allgemeinheit des Denkens hat es einen richtigen und gründlichen Sinn, dass der Erfahrung die Entwickelung der Philosophie zu verdanken ist. *Die empirischen Wissenschaften* bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der Einzelnheiten der Erscheinung stehen, sondern denkend *haben* sie *der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet*, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; *sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besonderen dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können.* Andererseits enthalten sie damit die Nötigung für das Denken selbst zu diesen konkreten Bestimmungen fortzugehen. *Das Aufnehmen dieses Inhalts*, in dem durch das Denken die noch anklebende Unmittelbarkeit und das Gegebensein aufgehoben wird, *ist zugleich ein Entwickeln des Denkens aus sich selbst.* Indem die Philosophie so ihre Entwickelung den empirischen Wissenschaften verdankt, giebt sie deren Inhalte die wesentlichste Gestalt der Freiheit (des Apriorischen) des Denkens und die Bewährung der Notwendigkeit, statt der Beglaubigung des Vorfindens und der erfahrenen Thatsache, dass die Thatsache zur Darstellung und Nachbildung der ursprünglichen und vollkommen selbstständigen Thätigkeit des Denkens werde.

§ 13.

In der eigentümlichen Gestalt äusserlicher Geschichte wird die Entstehung und Entwickelung der Philosophie als Geschichte dieser Wissenschaft vorgestellt. Diese Gestalt giebt den Entwickelungs-Stufen der Idee die Form von zufälliger Aufeinanderfolge und etwa von blosser Verschiedenheit der Principien und ihrer Ausführungen in ihren Philosophien. *Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der Eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewusstsein zu bringen, und indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein.* Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophien teils nur eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungs-Stufen auf, teils dass die besonderen Principien, deren eines einem System zu Grunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. *Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muss daher die Principien Aller enthalten;* sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und konkreteste.

Bei dem Anschein der so vielen, verschiedenen Philosophien muss das Allgemeine und Besondere seiner eigentlichen Bestimmung nach unterschieden werden. Das Allgemeine formell genommen und neben das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem. Solche Stellung würde bei Gegenständen des gemeinen Lebens von selbst als unangemessen und ungeschickt auffallen, wie wenn z. B. einer, der Obst verlangte, Kirschen, Birnen, Trauben u. s. f., ausschlüge, weil sie Kirschen, Birnen, Trauben, nicht aber Obst seien. In Ansehung der Philosophie aber lässt man es sich zu, die Verschmähung derselben damit zu rechtfertigen, weil es so verschiedene Philosophien gebe, und jede nur *eine* Philosophie, nicht *die* Philosophie sei, — als ob nicht auch die Kirschen Obst wären. Es geschieht auch, dass eine solche, deren Princip das Allgemeine ist, neben solche, deren Princip ein besonderes ist, ja sogar neben Lehren, die versichern, dass es gar keine Philosophie gebe, gestellt wird, in dem Sinne, dass beides nur verschiedene Ansichten der Phi-

losophie seien, etwa wie wenn Licht und Finsternis nur zwei verschiedene Arten des Lichtes genannt würden.

§ 14.

Dieselbe Entwickelung des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Aeusserlichkeit, rein im Elemente des Denkens. Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in *seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute.* Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und haltend, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.

Ein Philosophieren ohne System kann nichts Wissenschaftliches sein; ausserdem dass solches Philosophieren für sich mehr eine jubjektive Sinnesart ausdrückt, ist es seinem Inhalte nach zufällig. Ein Inhalt hat allein als Moment des Ganzen seine Rechtfertigung, ausser demselben aber eine unbegründete Voraussetzung oder subjektive Gewissheit; viele philosophische Schriften beschränken sich darauf, auf solche Weise nur Gesinnungen und Meinungen auszusprechen. — Unter einem Systeme wird fälschlich eine Philosophie von einem beschränkten von anderen unterschiedenen Princip verstanden; es ist im Gegenteil Princip wahrhafter Philosophie, alle besonderen Principien in sich zu enthalten.

§ 15.

Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schliessender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; *das Ganze stellt sich* daher *als ein Kreis von Kreisen dar,* deren jeder ein notwendiges Moment ist, so dass

das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem Einzelnen erscheint.

§ 16.

Als Encyklopädie wird die Wissenschaft nicht in der ausführlichen Entwickelung ihrer Besonderung dargestellt, sondern ist auf die Anfänge und die Grundbegriffe der besonderen Wissenschaften zu beschränken.

Wie viel von den besonderen Teilen dazu gehöre, eine besondere Wissenschaft zu konstituieren, ist insoweit unbestimmt, als der Teil nur nicht ein vereinzeltes Moment, sondern selbst eine Totalität sein muss, um ein Wahres zu sein. Das Ganze der Philosophie macht daher wahrhaft Eine Wissenschaft aus, aber sie kann auch als ein Ganzes von mehreren besonderen Wissenschaften angesehen werden. — *Die philosophische Encyklopädie unterscheidet sich von einer anderen gewöhnlichen Encyklopädie* dadurch, dass diese etwa ein Aggregat der Wissenschaften sein soll, welche zufälliger und empirischer Weise aufgenommen und worunter auch solche sind, die nur den Namen von Wissenschaften tragen, sonst aber selbst eine blosse Sammlung von Kenntnissen sind. Die Einheit, in welche in solchem Aggregate die Wissenschaften zusammengebracht werden, ist, weil sie äusserlich aufgenommen sind, gleichfalls eine äusserliche, — eine Ordnung. Diese muss aus demselben Grunde, zudem da auch die Materialien zufälliger Natur sind, ein Versuch bleiben, und immer unpassende Seiten zeigen. — Ausserdem denn, dass die philosophische Encyklopädie 1) blosse Aggregate von Kenntnissen, — wie z. B. die Philologie zunächst erscheint, ausschliesst, so auch ohnehin 2) solche, welche die blosse Willkür zu ihrem Grunde haben, wie z. B. die *Heraldik; Wissenschaften der letzteren Art sind die durch und durch positiven.* 3) Andere Wissenschaften werden auch positive genannt, welche jedoch einen rationellen Grund und Anfang haben. Dieser Bestandteil gehört der Philosophie an; die positive Seite aber bleibt ihnen eigentümlich. Das Positive der Wissenschaften ist von verschiedener Art: 1) ihr an sich rationeller Anfang geht in das Zufällige dadurch über, dass sie das Allgemeine in die empirische Ein-

zelnheit und Wirklichkeit herunterzuführen haben. In diesem Felde der Veränderlichkeit und Zufälligkeit kann nicht der Begriff, sondern können nur Gründe geltend gemacht werden. Die Rechtswissenschaft z. B., oder das System der direkten und indirekten Abgaben, erfordern letzte genaue Entscheidungen, die ausser dem An- und- für- sich- Bestimmtsein des Begriffes liegen und daher eine Breite für die Bestimmung zulassen, die nach einem Grunde so und nach einem anderen anders gefasst werden kann und keines sicheren Letzten fähig ist. Ebenso verläuft sich die Idee der Natur in ihrer Vereinzelung in Zufälligkeiten, und *die Naturgeschichte, Erdbeschreibung, Medicin u. s. f. gerät in Bestimmungen der Existenz, in Arten und Unterschiede, die von äusserlichem Zufall und vom Spiele, nicht durch Vernunft bestimmt sind. Auch die Geschichte gehört hieher, insofern die Idee ihr Wesen, deren Erscheinung aber in der Zufälligkeit und im Felde der Willkür ist.* 2) Solche Wissenschaften sind auch insofern positiv, als sie ihre Bestimmungen nicht für endlich erkennen, noch den Uebergang derselben und ihrer ganzen Sphäre in eine höhere aufzeigen, sondern sie für schlechthin geltend annehmen. Mit dieser Endlichkeit der Form, wie die erste die Endlichkeit des Stoffes ist, hängt 3) die des Erkenntnisgrundes zusammen, welcher teils das Raisonnement, teils Gefühl, Glauben, Autorität Anderer, überhaupt die Autorität der inneren oder äusseren Anschauung ist. Auch die Philosophie, welche sich auf Anthropologie, Thatsachen des Bewusstseins, innere Anschauung oder äussere Erfahrung gründen will, gehört hieher. Es kann noch sein, dass bloss die Form der wissenschaftlichen Darstellung empirisch ist, aber die sinnvolle Anschauung das, was nur Erscheinungen sind, so ordnet, wie die innere Folge des Begriffes ist. Es gehört zu solcher Empirie, dass durch die Entgegensetzung der Mannigfaltigkeit der zusammengestellten Erscheinungen die äusserlichen, zufälligen Umstände der Bedingungen sich aufheben, wodurch dann das Allgemeine vor den Sinn trit. — Eine sinnige Experimental-Physik, Geschichte u. s. f. wird auf diese Weise die rationelle Wissenschaft der Natur und der menschlichen Begebenheiten und Thaten in einem äusserlichen, den Begriff abspiegelnden Bilde darstellen.

§ 17.

Für den Anfang, den die Philosophie zu machen hat, scheint sie im Allgemeinen ebenso mit einer subjektiven Voraussetzung wie die anderen Wissenschaften zu beginnen, nämlich einen besonderen Gegenstand, wie anderwärts Raum, Zahl u. s. f., so hier das Denken zum Gegenstande des Denkens machen zu müssen. Allein es ist dies der freie Akt des Denkens sich auf den Standpunkt zu stellen, wo es für sich selber ist und sich hiemit seinen Gegenstand selbst erzeugt und giebt. Ferner muss der Standpunkt, welcher so als unmittelbarer erscheint, innerhalb der Wissenschaft sich zum Resultate, und zwar zu ihrem letzten machen, in welchem sie ihren Anfang wieder erreicht und in sich zurückkehrt. Auf diese Weise zeigt sich *die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat*, so dass der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschliessen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat. — Oder was dasselbe ist, *der Begriff der Wissenschaft* und somit der erste, — und weil er der erste ist enthält er die Trennung, dass das Denken Gegenstand für ein (gleichsam äusserliches) philosophierendes Subjekt ist, — *muss von der Wissenschaft selbst erfasst werden. Dies ist sogar ihr einziger Zweck, Thun und Ziel, zum Begriffe ihres Begriffes, und so zu ihrer Rückkehr und Befriedigung zu gelangen.*

§ 18.

Wie von einer Philosophie nicht eine vorläufige allgemeine Vorstellung gegeben werden kann, denn nur *das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee*, so kann auch ihre Einteilung nur erst aus dieser begriffen werden; sie ist wie diese, aus der sie zu nehmen ist, etwas Anticipiertes. *Die Idee* aber *erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und dies zugleich als die Thätigkeit, sich selbst um für sich zu sein sich gegenüber zu stellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein.* So zerfällt die Wissenschaft in die drei Teile:

I Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich.
II Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein.
III Die Philosophie des Geistes, als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt.

Oben § 15 ist bemerkt, dass die Unterschiede der besonderen philosophischen Wissenschaften nur Bestimmungen der Idee selbst sind, und diese es nur ist, die sich in diesen verschiedenen Elementen darstellt. *In der Natur ist es nicht ein Anderes als die Idee, welches erkannt würde, aber sie ist in der Form der Entäusserung, so wie im Geiste ebendieselbe als für sich seiend und an und für sich werdend.* Eine solche Bestimmung, in der die Idee erscheint, ist zugleich ein fliessendes Moment; daher ist die einzelne Wissenschaft ebenso sehr dies, ihren Inhalt als seienden Gegenstand, als auch dies, unmittelbar darin seinen Uebergang in seinen höheren Kreis zu erkennen. *Die Vorstellung der Einteilung hat* daher *das Unrichtige, dass sie die besonderen Teile oder Wissenschaften nebeneinander hinstellt, als ob sie nur ruhende und in ihrer Unterscheidung substantielle, wie Arten, wären.*

ERSTER TEIL.

Die Wissenschaft der Logik.

VORBEGRIFF.

§ 19.

Die Logik ist die Wissenschaft der reinen Idee, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.

Es gilt von dieser, wie von anderen in diesem Vorbegriffe enthaltenen Bestimmungen dasselbe, was von den über die Philosophie überhaupt vorausgeschickten Begriffen gilt, dass sie aus und nach der Uebersicht des Ganzen geschöpfte Bestimmungen sind.

Man kann wohl sagen, dass die Logik die Wissenschaft des Denkens, seiner Bestimmungen und Gesetze sei, aber das Denken als solches macht nur die allgemeine Bestimmtheit oder das Element aus, in der die Idee als logische ist. Die Idee ist das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst giebt, nicht schon hat und in sich vorfindet.

Die Logik ist insofern die schwerste Wissenschaft, als sie es nicht mit Anschauungen, nicht einmal wie die Geometrie mit abstrakten sinnlichen Vorstellungen, sondern mit reinen Abstraktionen zu thun hat und eine Kraft und Geübtheit erfordert, sich in den reinen Gedanken zurückzuziehen. ihn festzuhalten und in solchem sich zu bewegen. Auf der anderen Seite könnte sie als die leichteste angesehen werden, weil der Inhalt nichts als das eigene Denken und dessen geläufige Bestimmungen, und diese zugleich die einfachsten und das Elementarische sind. Sie sind auch das Bekannteste: Sein, Nichts u. s. f., Bestimmtheit, Grösse u. s. w., Ansichsein, Fürsichsein, Eines, Vieles u. s. w. Diese Bekanntschaft erschwert jedoch

eher das logische Studium; eines Teils wird es leicht der Mühe nicht wert gehalten, mit solchem Bekannten sich noch zu beschäftigen; anderen Teils ist es darum zu thun, auf ganz andere, ja selbst entgegengesetzte Weise damit bekannt zu werden, als man es schon ist.

Der Nutzen der Logik betrifft das Verhältnis zum Subjekt, inwiefern es sich eine gewisse Bildung zu anderen Zwecken giebt. Die Bildung desselben durch die Logik besteht darin, dass es im Denken geübt wird, weil diese Wissenschaft *Denken des Denkens* ist, und dass es die Gedanken und auch als Gedanken in den Kopf bekommt. — Insofern aber *das Logische* die absolute Form der Wahrheit und noch mehr als dies auch die reine Wahrheit selbst ist, *ist* es *ganz etwas Anderes als bloss etwas Nützliches*. Aber wie das Vortrefflichste, das Freiste und Selbstständigste auch das Nützlichste ist, so kann auch das Logische so gefasst werden. Sein Nutzen ist dann noch anders anzuschlagen, als bloss die formelle Uebung des Denkens zu sein.

Zusatz 1. Die erste Frage ist: was ist der Gegenstand unserer Wissenschaft? Die einfachste und verständlichste Antwort auf diese Frage ist die, dass die Wahrheit dieser Gegenstand ist. *Wahrheit ist ein hohes Wort und die noch höhere Sache. Wenn der Geist und das Gemüt des Menschen noch gesund sind, so muss diesem dabei sogleich die Brust höher schlagen.* Es tritt dann aber auch alsbald das Aber auf, ob wir auch die Wahrheit zu erkennen vermögen. Es scheint eine Unangemessenheit statt zu finden zwischen uns beschränkten Menschen und der an und für sich seienden Wahrheit und es entsteht die Frage nach der Brücke zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Gott ist die Wahrheit: wie sollen wir ihn erkennen? Die Tugenden der Demut und der Bescheidenheit scheinen mit solchem Vorhaben im Widerspruch zu stehen. — *Man fragt* dann aber auch *danach, ob die Wahrheit erkannt werden könne, um eine Rechtfertigung dafür zu finden, dass man in der Gemeinheit seiner endlichen Zwecke fortlebt. Mit solcher Demut ist es dann nicht weit her.* Solche Sprache: wie soll ich armer Erdenwurm das Wahre zu erkennen vermögen? — ist vergangen; an deren Stelle ist der Dünkel und die Einbildung getreten und man hat sich eingebildet unmittelbar im Wahren zu sein. — Man hat der Jugend eingeredet, sie besitze das Wahre (in der Religion und im Sittlichen) schon wie sie geht und steht. Insbesondere hat man auch in dieser Rücksicht gesagt, die sämmtlichen Erwachsenen seien versunken, verholzt und verknöchert in der Unwahrheit. Der Jugend sei die Morgenröte erschienen, die ältere Welt aber befinde sich in Sumpf und Morast des Tages. Die besonderen Wissenschaften hat man dabei als etwas bezeichnet, das allerdings erworben werden müsse, aber als blosses Mittel für äussere Lebenszwecke. Hier ist es also nicht Bescheidenheit, welche von der Erkenntnis und vom Studium der Wahrheit abhält, sondern die

Ueberzeugung, dass man die Wahrheit schon an und für sich besitze. *Die Aelteren setzen* nun allerdings *ihre Hoffnung auf die Jugend, denn sie soll die Welt und die Wissenschaft fortsetzen. Aber diese Hoffnung wird nur auf die Jugend gesetzt, insofern sie nicht bleibt wie sie ist, sondern die saure Arbeit des Geistes übernimmt.*

Es giebt noch eine andere Gestalt der Bescheidenheit gegen die Wahrheit. Dieses ist die Vornehmheit gegen die Wahrheit, die wir bei Pilatus sehen, Christus gegenüber. Pilatus fragte: was ist Wahrheit? in dem Sinne dessen, der mit Allem fertig geworden ist, dem nichts mehr Bedeutung hat, in dem Sinn in welchem Salomon sagt: Alles ist eitel. — Hier bleibt nur die subjektive Eitelkeit übrig.

Ferner noch steht der Erkenntnis der Wahrheit die Furchtsamkeit entgegen. Dem trägen Geist fallt leicht ein zu sagen: so sei es nicht gemeint, dass es mit dem Philosophieren Ernst werden solle. Man hört so wohl auch Logik, aber diese soll uns so lassen wie wir sind. *Man meint, wenn das Denken über den gewöhnlichen Kreis der Vorstellungen hinausgehe, so gehe es zu bösen Häusern; man vertraue sich da einem Meere an, auf dem man von den Wellen des Gedankens da und dorthin geschlagen werde und am Ende doch wieder auf der Sandbank dieser Zeitlichkeit anlange, die man für nichts und wieder nichts verlassen habe.* Was bei solcher Ansicht herauskommt, das sieht man in der Welt. *Man kann sich mancherlei Geschicklichkeiten und Kenntnisse erwerben, ein routinierter Beamter werden und sich sonst für seine besonderen Zwecke ausbilden Aber ein Anderes ist es, dass man seinen Geist auch für das Höhere bildet und um dasselbe sich bemüht.* Man darf hoffen, dass in unserer Zeit ein Verlangen nach etwas Besserem in der Jugend aufgegangen ist und dass diese sich nicht bloss mit dem *Stroh der äusseren Erkenntnis* begnügen will.

Zusatz 2. Dass das Denken der Gegenstand der Logik sei, darüber ist man allgemein einverstanden. Vom Denken aber kann man eine sehr geringe und auch eine sehr hohe Meinung haben. So sagt man einerseits: dies ist nur ein Gedanke — und meint damit, dass der Gedanke nur subjektiv, willkürlich und zufällig, nicht aber die Sache selbst, das Wahre und Wirkliche sei. Andererseits kann man aber auch eine hohe Meinung vom Gedanken haben und denselben so fassen, dass nur er allein das Höchste, die Natur Gottes erreiche und dass mit den Sinnen nichts von Gott zu erkennen sei. Man sagt, Gott sei Geist und wolle im Geist und in der Wahrheit angebetet werden. Das Empfundene aber und Sinnliche, geben wir zu, sei nicht das Geistige, sondern das Innerste desselben sei der Gedanke und nur der Geist könne den Geist erkennen. Der Geist kann sich zwar (z. B. in der Religion) auch fühlend verhalten, aber ein Anderes ist das Gefühl als solches, die Weise des Gefühls und ein Anderes der Inhalt desselben. *Das Gefühl als solches ist überhaupt die Form des Sinnlichen, welches wir mit den Tieren gemein haben.* Diese Form kann dann wohl des konkreten Inhalts sich bemächtigen, aber dieser Inhalt kommt dieser Form nicht zu; *die Form des Gefühls ist die niedrigste Form für den geistigen Inhalt.* Dieser Inhalt, *Gott* selbst, *ist nur in seiner Wahrheit im Denken und als Denken.* In diesem Sinne ist also der Gedanke nicht blos nur Gedanke, sondern ist vielmehr die höchste und genau betrachtet die einzige Weise, in der das Ewige und an und für sich Seiende gefasst werden kann.

Wie vom Gedanken, so kann man auch von der Wissenschaft des Gedankens eine hohe und eine geringe Meinung haben. *Denken, meint man, kann jeder*

ohne Logik, wie verdauen ohne Studium der Physiologie. Habe man auch Logik studiert, so denke man doch nach wie vor, vielleicht methodischer, doch mit wenig Aenderung. Wenn die Logik kein anderes Geschäft hätte, als mit der Thätigkeit des bloss formellen Denkens bekannt zu machen, so brächte sie freilich nichts hervor, was man nicht sonst auch schon eben so gut gethan hätte. Die frühere Logik hatte in der That auch nur diese Stellung. Uebrigens gereicht auch die Kenntnis des Denkens als bloss subjektiver Thätigkeit dem Menschen schon zur Ehre und hat Interesse für ihn; dadurch dass der Mensch weiss, was er ist und was er thut, unterscheidet er sich vom Tiere. — Andererseits hat nun aber auch die Logik als Wissenschaft des Denkens einen hohen Standpunkt, insofern der Gedanke allein das Höchste, das Wahre zu erfahren vermag. Wenn also die Wisschenschaft der Logik das Denken in seiner Thätigkeit und seiner Produktion betrachtet (und *das Denken ist nicht inhaltlose Thätigkeit, denn es produciert Gedanken und den Gedanken*), so ist der Inhalt überhaupt die übersinnliche Welt und die Beschäftigung mit derselben das Verweilen in dieser Welt. Die Mathematik hat es mit den *Abstraktionen der Zahl und des Raumes* zu thun; diese *sind* aber *noch ein Sinnliches, obschon das abstrakt Sinnliche und Daseinlose. Der Gedanke nimmt auch Abschied vom diesem letzten Sinnlichen und ist frei bei sich selbst,* entsagt der äusserlichen und innerlichen Sinnlichkeit, entfernt alle besonderen Interessen und Neigungen. Insofern die Logik diesen Boden hat, haben wir würdiger von ihr zu denken, als man gewöhnlich zu thun pflegt.

Zusatz 3. *Das Bedürfnis die Logik in einem tieferen Sinne als dem der Wissenschaft des bloss formellen Denkens zu erfassen, ist veranlasst durch das Interesse der Religion, des Staats, des Rechts und der Sittlichkeit.* Man hat früher beim Denken nichts Arges gehabt, frisch vom Kopfe weg gedacht. Man dachte über Gott, Natur und Staat und hatte die Ueberzeugung, nur durch Gedanken komme man dazu, zu erkennen, was die Wahrheit sei, nicht durch die Sinne, oder durch ein zufälliges Vorstellen und Meinen. Indem man so fort dachte, ergab es sich aber, dass die höchsten Verhältnisse im Leben dadurch kompromittiert wurden. Durch das Denken war dem Positiven seine Macht genommen. Staatsverfassungen fielen dem Gedanken zum Opfer, die Religion ist vom Gedanken angegriffen, feste religiöse Vorstellungen, die schlechthin als Offenbarungen galten, sind untergraben worden und der alte Glaube wurde in vielen Gemütern umgestürzt. So stellten sich z. B. die griechischen Philosophen der alten Religion entgegen und vernichteten die Vorstellungen derselben. Daher wurden Philosophen verbannt und getötet wegen Umsturzes der Religion und des Staats, welche beide wesentlich zusammenhingen. So machte sich das Denken in der Wirklichkeit geltend und übte die ungeheuerste Wirksamkeit. Dadurch wurde man aufmerksam auf diese Macht des Denkens, fing an seine Ansprüche näher zu untersuchen und wollte gefunden haben, dass es sich zu viel anmaasse und nicht zu leisten vermöge, was es unternommen. Anstatt das Wesen Gottes, der Natur und des Geistes, überhaupt anstatt die Wahrheit zu erkennen, habe dasselbe den Staat und die Religion umgestürzt. Es wurde deshalb eine Rechtfertigung des Denkens über seine Resultate verlangt und *die Untersuchung über die Natur des Denkens und seine Berechtigung ist es, welche in der neueren Zeit zum grossen Teil das Interesse der Philosophie ausgemacht hat.*

§ 20.

Nehmen wir das Denken in seiner am nächsten liegenden Vorstellung auf, so erscheint es *x*) zunächst in seiner gewöhnlichen subjektiven Bedeutung, als eine der geistigen Thätigkeiten oder Vermögen neben anderen, der Sinnlichkeit, Anschauen, Phantasie u. s. f., Begehren, Wollen u. s. f. Das Produkt desselben, *die Bestimmtheit oder Form des Gedankens, ist das Allgemeine, Abstrakte überhaupt. Das Denken als die Thätigkeit ist somit das thätige Allgemeine, und zwar das sich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist.* Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist Ich.

Die hier und in den nächstfolgenden §§ angegebenen Bestimmungen sind nicht als Behauptungen und meine Meinungen über das Denken zu nehmen; jedoch, da in dieser vorläufigen Weise keine Ableitung oder Beweis Statt finden kann, mögen sie als Fakta gelten, so dass in dem Bewusstsein eines jeden, wenn er Gedanken habe und sie betrachte, es sich empirisch vorfinde, dass der Charakter der Allgemeinheit und so gleichfalls die nachfolgenden Bestimmungen darin vorhanden seien. Eine bereits vorhandene Bildung der Aufmerksamkeit und der Abstraktion wird allerdings zur Beobachtung von Faktis seines Bewusstseins und seiner Vorstellungen erfordert.

Schon in dieser vorläufigen Exposition kommt der Unterschied von Sinnlichem, Vorstellung und Gedanken zur Sprache; er ist durchgreifend für das Fassen der Natur und der Arten des Erkennens; es wird daher zur Erläuterung dienen, diesen Unterschied auch hier schon bemerklich zu machen. — Für das Sinnliche wird zunächst sein äusserlicher Ursprung, die Sinne oder Sinneswerkzeuge, zur Erklärung genommen. Allein die Nennung des Werkzeuges giebt keine Bestimmung für das, was damit erfasst wird. *Der Unterschied des Sinnlichen vom Gedanken ist darein zu setzen, dass die Bestimmung von jenem die Einzelnheit ist,* und indem das Einzelne (ganz abstrakt das Atome) auch im Zusammenhange steht, so ist das Sinnliche *ein Aussereinander,* dessen nähere abstrakte Formen *das Neben-*

und das Nacheinander sind. — Das Vorstellen hat solchen sinnlichen Stoff zum Inhalte, aber in die Bestimmung des Meinigen, dass solcher Inhalt in Mir ist, und der Allgemeinheit, der Beziehung auf sich, der Einfachheit, gesetzt. — *Ausser dem Sinnlichen hat* jedoch *die Vorstellung auch Stoff zum Inhalt, der aus dem selbstbewussten Denken entsprungen, wie die Vorstellungen vom Rechtlichen, Sittlichen, Religiösen, auch vom Denken selbst*, und es fällt nicht so leicht auf, worin der Unterschied solcher Vorstellungen von den Gedanken solchen Inhalts zu setzen sei. Hier ist sowohl der Inhalt Gedanke, als auch die Form der Allgemeinheit vorhanden ist, welche schon dazu gehört, dass ein Inhalt in Mir, überhaupt dass er Vorstellung sei. Die Eigentümlichkeit der Vorstellung aber ist im Allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, dass in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen stehen zwar nicht im sinnlichen Aussereinander des Raums. Der Zeit nach erscheinen sie wohl etwa nacheinander, ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt. Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls vereinzelt in weitem Boden der inneren abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzelung einfach; Recht, Pflicht, Gott. Die Vorstellung bleibt nun entweder dabei stehen, dass das Recht Recht, Gott Gott ist, — oder gebildeter giebt sie Bestimmungen an, z. B. dass Gott Schöpfer der Welt, allweise, allmächtig u. s. f. ist; hier werden ebenso mehrere vereinzelte einfache Bestimmungen aneinander gereiht, welche der Verbindung ungeachtet, die ihnen in ihrem Subjekte angewiesen ist, aussereinander bleiben. Die Vorstellung trifft hier mit dem Verstande zusammen, der sich von jener nur dadurch unterscheidet, dass er Verhältnisse von Allgemeinem und Besonderem oder von Ursache und Wirkung u. s. f. und dadurch Beziehungen der Notwendigkeit unter den isolierten Bestimmungen der Vorstellung setzt, da diese sie in ihrem unbestimmten Raume durch das blosse Auch verbunden nebeneinander belässt. — Der Unterschied von Vorstellung und von Gedanken hat die nähere Wichtigkeit, weil

überhaupt gesagt werden kann, dass die Philosophie nichts Anderes thue, als die Vorstellungen in Gedanken zu verwandeln, — aber freilich fernerhin den blossen Gedanken in den Begriff.

Uebrigens, *wenn für das Sinnliche die Bestimmungen der Einzelnheit und des Aussereinander angegeben worden, so kann noch hinzugefügt werden, dass auch diese selbst wieder Gedanken und Allgemeine sind;* in der Logik wird es sich zeigen, dass der Gedanke und das Allgemeine eben dies ist, dass er Er selbst und sein Anderes ist, über dieses übergreift und dass Nichts ihm entflieht. *Indem die Sprache das Werk des Gedankens ist, so kann auch in ihr nichts gesagt werden, was nicht allgemein ist.* Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besonderen Individuum an; wenn aber die Sprache nur Allgemeines ausdrückt, so kann ich nicht sagen, was ich nur „meine". Und *das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste.* Wenn ich sage, das Einzelne, dieses Einzelne, Hier, Jetzt, so sind dies alles Allgemeinheiten; Alles und Jedes ist ein Einzelnes, Dieses, auch wenn es sinnlich ist, Hier, Jetzt. Ebenso *wenn ich sage: Ich: meine ich Mich als diesen alle Anderen ausschliessenden, aber was ich sage, Ich, ist eben jeder*, — Ich, der alle Anderen von sich ausschliesst. — Kant hat sich des ungeschickten Ausdrucks bedient, dass Ich alle meine Vorstellungen, auch Empfindungen, Begierden, Handlungen u. s. f. begleite. *Ich ist das an und für sich Allgemeine*, und die Gemeinschaftlichkeit ist auch eine, aber eine äusserliche, Form der Allgemeinheit. Alle anderen Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen meinen Empfindungen, Vorstellungen u. s. f. gemeinsam ist, die Meinigen zu sein. *Ich* aber *abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst*, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahiert ist. *Ich ist insofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit*, das abstrakt Freie. Darum ist das Ich *das Denken als Subjekt, und indem Ich zugleich in allen meinen Empfindungen, Vorstellungen, Zuständen u. s. f. bin, ist der Gedanke allenthalben gegenwärtig und durchzieht als Kategorie alle diese Bestimmungen.*

Zusatz. Wenn wir vom Denken sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als eine subjektive Thätigkeit, als ein Vermögen, deren wir vielerlei haben, wie z. B. Gedächtnis, Vorstellung, Willensvermögen u. dergl. Wäre das Denken bloss eine subjektive Thätigkeit und als solche Gegenstand der Logik, so hätte diese wie andere Wissenschaften ihren bestimmten Gegenstand. Es könnte dann als Willkür erscheinen, dass man das Denken zum Gegenstand einer besondern Wissenschaft macht und nicht auch den Willen, die Phantasie u. s. w. Dass dem Denken diese Ehre geschieht, dies möchte wohl darin seinen Grund haben, dass man demselben eine gewisse Auctorität zugesteht und dasselbe als das Wahrhafte des Menschen, als dasjenige betrachtet, worin dessen Unterschied vom Tier besteht. — *Das Denken auch bloss als subjektive Thätigkeit kennen zu lernen, ist nicht ohne Interesse. Seine näheren Bestimmungen wären dann Regeln und Gesetze, deren Kenntnis man durch die Erfahrung erwirbt. Das Denken in diesem Verhältnis nach seinen Gezetzen betrachtet, ist das, was sonst gewöhnlich den Inhalt der Logik ausmachte. Aristoteles ist der Begründer dieser Wissenschaft.* Er hatte die Kraft dem Denken zuzuweisen, was ihm als solchem zukommt. Unser Denken ist sehr konkret, aber an dem mannigfaltigen Inhalt muss unterschieden werden, was dem Denken oder der abstrakten Form der Thätigkeit angehört. Ein leises geistiges Band, die Thätigkeit des Denkens, verknüpft allen diesen Inhalt, und dieses Band, diese Form als solche, hob Aristoteles hervor und bestimmte sie. *Diese Logik des Aristoteles ist bis auf den heutigen Tag das Logische, welches nur weiter ausgesponnen ist, vornehmlich von den Scholastikern des Mittelalters.* Diese vermehrten den Stoff noch nicht, sondern entwickelten denselben nur weiter. Das Thun der neueren Zeit in Beziehung auf die Logik, besteht vornehmlich nur einerseits im Hinweglassen von vielen durch Aristoteles und die Scholastiker hervorgebildeten logischen Bestimmungen und andererseits in *Aufpfropfen von vielem psychologischen Stoff.* Das Interesse bei dieser Wissenschaft ist, das endliche Denken in seinem Verfahren kennen zu lernen und die Wissenschaft ist richtig, wenn sie ihrem vorausgesetzten Gegenstand entspricht. *Die Beschäftigung mit dieser formellen Logik hat ohne Zweifel ihren Nutzen; es wird dadurch, wie man zu sagen pflegt, der Kopf ausgeputzt; man lernt sich sammeln, lernt abstrahieren,* während man im gewöhnlichen Bewusstsein mit sinnlichen Vorstellungen zu thun hat, die sich durchkreuzen und verwirren. Bei der Abstraktion aber ist die Sammlung des Geistes auf Einen Punkt vorhanden und es wird dadurch die Gewohnheit erworben, sich mit der Innerlichkeit zu beschäftigen. Die Bekanntschaft mit den Formen des endlichen Denkens kann man als Mittel für die Bildung zu den empirischen Wissenschaften gebrauchen, welche nach diesen Formen verfahren, und man hat in diesem Sinn die Logik als Instrumentallogik bezeichnet. *Man kann* nun zwar liberaler thun und *sagen: die Logik sei nicht um des Nutzens, sondern um ihrer selbst willen zu studieren, denn das Vortreffliche sei nicht um des blossen Nutzens willen zu suchen. Dies ist nun zwar einerseits ganz richtig, andererseits ist aber auch das Vortreffliche das Nützlichste, denn es ist das Substantielle, das für sich feststeht und deshalb der Träger ist für die besonderen Zwecke, die es befördert und zum Ziel bringt. Man muss die besonderen Zwecke nicht als das Erste ansehen, aber das Vortreffliche befördert sie doch.* So hat z. B. die Religion ihren absoluten Wert in sich selbst; zugleich werden die anderen Zwecke durch dieselbe getragen und gehalten. Christus sagt: „trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes, so wird euch das Andere auch zufallen." — Die besonderen Zwecke können nur erreicht werden, indem das An- und Für-sich-seiende erreicht wird.

§ 21.

β) Indem Denken als thätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, — das Nachdenken über Etwas, so enthält das Allgemeine, als solches Produkt seiner Thätigkeit, den Wert der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre.

Es ist § 5 der alte Glaube angeführt worden, dass, was das Wahrhafte an Gegenständen, Beschaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Wesentliche, die Sache sei, auf welche es ankommt, sich nicht unmittelbar im Bewusstsein einfinde, nicht schon dies sei, was der erste Anschein und Einfall darbiete, sondern dass man erst darüber nachdenken müsse, um zur wahrhaften Beschaffenheit des Gegenstandes zu gelangen und dass durch das Nachdenken dies erreicht werde.

Zusatz. Schon dem Kinde wird das Nachdenken geboten. Es wird ihm z. B. aufgegeben, Adjektive mit Substantiven zu verbinden. Hier hat es aufzumerken und zu unterscheiden: es hat sich einer Regel zu erinnern und den besonderen Fall danach einzurichten. Die Regel ist nichts Anderes als ein Allgemeines, und diesem Allgemeinen soll das Kind das Besondere gemäss machen. — Wir haben ferner im Leben Zwecke. Dabei denken wir darüber nach, wodurch wir dieselben erreichen können. Der Zweck ist hier das Allgemeine, das Regierende und wir haben Mittel und Werkzeuge, deren Thätigkeit wir nach dem Zweck bestimmen. — In ähnlicher Weise bethätigt sich das Nachdenken bei moralischen Verhältnissen. Nachdenken heisst hier sich des Rechten, der Pflicht erinnern, nach welchem Allgemeinen, als der feststehenden Regel, wir unser besonderes Benehmen in den vorliegenden Fällen einzurichten haben. In unserm besonderen Verfahren soll die allgemeine Bestimmung erkennbar und enthalten sein. — Auch in unserm Verhalten zu Naturerscheinungen finden wir dasselbe. Wir bemerken z. B. Blitz und Donner. Diese Erscheinung ist uns bekannt und wir nehmen sie oft wahr. Aber der Mensch ist mit der blossen Bekanntschaft, mit der nur sinnlichen Erscheinung nicht zufrieden, sondern will dahinter kommen, will wissen, was sie ist, will sie begreifen. Man denkt deshalb nach, will die Ursache wissen, als ein von der Erscheinung als solcher Unterschiedenes, das Innere in seinem Unterschied von dem bloss Aeusseren. *Man verdoppelt* so *die Erscheinung, bricht sie entzwei in Inneres und Aeusseres, Kraft und Aeusserung, Ursache und Wirkung. Das Innere, die Kraft, ist hier wieder das Allgemeine, das Dauernde, nicht dieser und jener Blitz, diese und jene Pflanze, sondern das in Allem dasselbe Bleibende.* Das Sinnliche ist ein Einzelnes und Verschwindendes, das Dauernde darin lernen wir durch das Nachdenken kennen. Die Natur zeigt uns eine unendliche Menge einzelner Gestalten und Erscheinungen; wir haben das Bedürfnis in diese Mannigfaltigkeit Einheit zu bringen; wir vergleichen deshalb

und suchen das Allgemeine eines Jeden zu erkennen. *Die Individuen werden geboren und vergehen, die Gattung ist das Bleibende in ihnen, das in Allem Wiederkehrende, und nur für das Nachdenken ist dasselbe vorhanden.* Hierher gehören auch die Gesetze, so z. B. Gesetze der Bewegung der himmlischen Körper. *Wir sehen die Gestirne heute hier und morgen dort; diese Unordung ist dem Geist ein Unangemessenes, dem er nicht traut, denn er hat den Glauben an eine Ordnung, an eine einfache, konstante und allgemeine Bestimmung.* In diesem Glauben hat er sein Nachdenken auf die Erscheinungen gewendet und hat ihre Gesetze erkannt, die Bewegung der himmlischen Körper auf eine allgemeine Weise festgesetzt, so dass aus diesem Gesetz sich jede Ortsveränderung bestimmen und erkennen lässt. — Eben so ist es mit den Mächten, welche das menschliche Thun in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit regieren. Auch hier hat der Mensch den Glauben an ein beherrschendes Allgemeines. — Aus allen diesen Beispielen ist *zu entnehmen, wie das Nachdenken immer nach dem Festen, Bleibenden, Insichbestimmten und dem das Besondere Regierenden sucht. Dies Allgemeine ist mit den Sinnen nicht zu erfassen und dasselbe gilt als das Wesentliche und. Wahre.* So sind z. B. die Pflichten und Rechte das Wesentliche der Handlungen, und deren Wahrheit besteht darin jenen allgemeinen Bestimmungen gemäss zu sein.

Indem wir so das Allgemeine bestimmen, so finden wir dass dasselbe den Gegensatz eines Anderen bildet, und dies Andere ist das bloss Unmittelbare, Aeusserliche und Einzelne, gegen das Vermittelte, Innere und Allgemeine. Dies Allgemeine existierte nicht äusserlich als Allgemeines; die Gattung als solche lässt sich nicht wahrnehmen, die Gesetze der Bewegung der Himmelskörper sind nicht an den Himmel geschrieben. *Das Allgemeine* also *hört man nicht und sieht man nicht, sondern dasselbe ist nur für den Geist.* Die Religion führt uns auf ein Allgemeines, welches alles Andere in sich befasst, auf ein Absolutes, wodurch alles Andere hervorgebracht ist und dies Absolute ist nicht für die Sinne, sondern nur für den Geist und den Gedanken.

§ 22.

γ) Durch das Nachdenken wird an der Art, wie der Inhalt zunächst in der Empfindung, Anschauung, Vorstellung ist, etwas verändert; es ist somit nur vermittelst einer Veränderung, dass die wahre Natur des Gegenstandes zum Bewusstsein kommt.

Zusatz. Dasjenige, was beim Nachdenken herauskommt, ist ein Produkt unsres Denkens. So hat z. B. Solon die Gesetze, welche er den Atheniensern gab, aus seinem Kopf hervorgebracht. Das Andere dagegen ist, dass wir das Allgemeine, die Gesetze, auch als das Gegenteil eines bloss Subjektiven ansehen und darin das Wesentliche, Wahrhafte und Objektive der Dinge erkennen. Um zu erfahren, was das Wahre in den Dingen sei, ist es mit der blossen Aufmerksamkeit nicht abgethan, sondern es gehört dazu unsere subjektive Thätigkeit, welche das unmittelbar Vorhandene umgestaltet. Dies scheint nun auf den ersten Anblick ganz verkehrt und dem Zwecke, um den es sich beim Erkennen handelt, zuwider laufend zu sein. Gleichwohl kann man sagen, es sei die Ueberzeugung aller Zeiten gewesen, dass erst durch die vermittelst des Nachdenkens bewirkte Umarbeitung

des Unmittelbaren das Substantielle erreicht werde. Dagegen ist dann vornehmlich erst in der neueren Zeit Zweifel erregt und der Unterschied festgehalten worden zwischen dem, was die Erzeugnisse unseres Denkens und was die Dinge an ihnen selbst seien. Man hat gesagt, das Ansich der Dinge sei ein ganz Anderes, als dasjenige, was wir daraus machen. Der Standpunkt dieses Getrenntseins ist besonders durch die kritische Philosophie geltend gemacht worden gegen die Ueberzeugung der ganzen früheren Welt, welcher die Uebereinstimmung der Sache und des Gedankens als etwas Ausgemachtes galt. Um diesen Gegensatz dreht sich das Interesse der neueren Philosophie. Der natürliche Glaube aber des Menschen ist, dass dieser Gegensatz kein wahrer sei. Im gewöhnlichen Leben denken wir nach, ohne die besondere Reflexion, dass dadurch das Wahre herauskomme, wir denken ohne Weiteres, in dem festen Glauben der Uebereinstimmung des Gedankens mit der Sache, und dieser Glaube ist von der höchsten Wichtigkeit. *Die Krankheit unserer Zeit ist es, welche zu der Verzweifelung gekommen ist, dass unser Erkennen nur ein subjectives und dass dieses Subjektive das Letzte sei.* Nun aber ist die Wahrheit das Objektive und dieselbe soll die Regel für die Ueberzeugung Aller sein, dergestalt, dass die Ueberzeugung des Einzelnen schlecht ist, insofern sie dieser Regel nicht entspricht. Nach der neueren Ansicht dagegen ist die Ueberzeugung als solche, die blosse Form des Ueberzeugtseins, schon gut, der Inhalt mag sein wie er will, denn es ist kein Maassstab für seine Wahrheit vorhanden. — Sagten wir nun vorher, es sei der alte Glaube der Menschen, dass es die Bestimmung des Geistes sei, die Wahrheit zu wissen, so liegt darin weiter dieses, dass die Gegenstände, die äussere und innere Natur, überhaupt das Objekt, was es an sich ist, so sei, wie es als Gedachtes ist, dass also das Denken die Wahrheit des Gegenständlichen sei. *Das Geschäft der Philosophie besteht nur darin, dasjenige, was rücksichtlich des Denkens den Menschen von Alters her gegolten, ausdrücklich zum Bewusstsein zu bringen. Die Philosophie stellt somit nichts Neues auf;* was wir hier durch unsere Reflexion herausgebracht, ist schon unmittelbares Vorurteil eines Jeden.

§ 23.

δ) Indem im Nachdenken ebensosehr die wahrhafte Natur zum Vorschein kommt als dies Denken meine Thätigkeit ist, so ist jene ebensosehr das Erzeugnis meines Geistes und zwar als denkenden Subjekts, Meiner nach meiner einfachen Allgemeinheit, als des schlechthin bei sich seienden Ichs — oder meiner Freiheit.

Man kann den Ausdruck Selbstdenken häufig hören, als ob damit etwas Bedeutendes gesagt wäre. In der That kann keiner für den anderen denken, so wenig als essen und trinken; jener Ausdruck ist daher ein Pleonasmus. — *In dem Denken liegt unmittelbar die Freiheit, weil es die Thätigkeit des Allgemeinen, ein hiemit abstraktes Sich-auf-sich-beziehen, ein nach der Subjektivität*

bestimmungsloses Bei-sich-sein ist, das nach dem Inhalte zugleich nur in der Sache und deren Bestimmungen ist. Wenn daher von Demut oder Bescheidenheit, und von Hochmut in Beziehung auf das Philosophieren die Rede ist, und die Demut oder Bescheidenheit darin besteht, seiner Subjektivität nichts Besonderes von Eigenschaft und Thun zuzuschreiben, so wird das Philosophieren wenigstens von Hochmut frei zu sprechen sein, indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die Sache vertieft ist, und der Form nach nicht ein besonderes Sein oder Thun des Subjekts, sondern eben dies ist, dass das Bewusstsein sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften, Zustände u s. f. befreites verhält und nur das Allgemeine thut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist. — Wenn Aristoteles dazu auffordert, sich eines solchen Verhaltens würdig zu halten, so besteht die Würdigkeit, die sich das Bewusstsein giebt, eben darin, das besondere Meinen und Dafürhalten fahren zu lassen und die Sache in sich walten zu lassen.

§ 24.

Die Gedanken können nach diesen Bestimmungen objektive Gedanken genannt werden, worunter auch die Formen, die zunächst in der gewöhnlichen Logik betrachtet und nur für Formen des bewussten Denkens genommen zu werden pflegen, zu rechnen sind. *Die Logik fällt* daher *mit der Metaphysik zusammen*, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefasst, welche dafür galten, die Weisenheiten der Dinge auszudrücken.

Das Verhältnis von solchen Formen, wie Begriff, Urteil und Schluss zu anderen, wie Kausalität u. s. f. kann sich nur innerhalb der Logik selbst ergeben. Aber soviel ist auch vorläufig einzusehen, dass, indem der Gedanke sich von Dingen einen Begriff zu machen sucht, dieser Begriff (und damit auch dessen unmittelbarste Formen, Urteil und Schluss) nicht aus Bestimmungen und Verhältnissen bestehen kann, welche den Dingen fremd und äusserlich sind. Das Nachdenken, ist oben gesagt worden, führt auf das Allgemeine der Dinge; dies ist aber selbst eines der Begriffsmomente. *Dass Verstand, Vernunft in der Welt ist,*

sagt dasselbe was der Ausdruck: objektiver Gedanke, enthält. Dieser Ausdruck ist aber eben darum unbequem, weil „Gedanke" zu gewöhnlich nur als dem Geiste, dem Bewusstsein angehörig, und das Objektive ebenso zunächst nur von Ungeistigem gebraucht wird.

Zusatz I. *Wenn man sagt, der Gedanke, als objektiver Gedanke, sei das Innere der Welt, so kann es so scheinen, als solle damit den natürlichen Dingen Bewusstsein zugeschrieben werden.* Wir fühlen ein Widerstreben dagegen, die innere Thätigkeit der Dinge als Denken aufzufassen, da wir sagen: der Mensch unterscheide sich durch das Denken vom Natürlichen. Wir müssten demnach von der Natur als dem Systeme des bewusstlosen Gedankens reden, als von einer Intelligenz, die, wie Schelling sagt, eine versteinerte sei. *Statt den Ausdruck Gedanken zu gebrauchen, ist es daher, um Missverständnis zu vermeiden, besser, Denkbestimmung zu sagen. — Das Logische ist, dem Bisherigen zufolge, als ein System von Denkbestimmungen überhaupt aufzusuchen, bei welchen der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven (in seiner gewöhnlichen Bedeutung) hinwegfällt.* Diese Bedeutung des Denkens und seiner Bestimmungen ist näher darin ausgedrückt, wenn die Alten sagen: der νοῦς regiere die Welt; — ober wenn wir sagen: es sei Vernunft in der Welt, worunter wir verstehen, die Vernunft sei die Seele der Welt, wohne ihr in, sei ihr Immanentes, ihre eigenste, innerste Natur, ihr Allgemeines. Ein näheres Beispiel ist, dass, wenn wir von einem bestimmten Tiere sprechen, wir sagen: es sei Tier. Das Tier als solches ist nicht zu zeigen, sondern nur immer ein bestimmtes. Das Tier existiert nicht, sondern ist die allgemeine Natur der einzelnen Tiere, und jedes existierende Tier ist ein viel konkreter Bestimmtes, ein Besondertes. Aber Tier zu sein, die Gattung als das Allgemeine, gehört dem bestimmten Tier an und macht seine bestimmte Wesentlichkeit aus. Nehmen wir das Tiersein vom Hunde weg, so wäre nicht zu sagen, was er sei. Die Dinge überhaupt haben eine bleibende, innere Natur und ein äusserliches Dasein. Sie leben und sterben, entstehen und vergehen; ihre Wesentlichkeit, ihre Allgemeinheit ist die Gattung, und diese ist nicht bloss als ein Gemeinschaftliches aufzufassen.

Das Denken, wie es die Substanz der äusserlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen. In allem menschlichen Anschauen ist Denken; ebenso ist das Denken das Allgemeine in allen Vorstellungen, Erinnerungen und überhaupt in jeder geistigen Thatigkeit, in allem Wollen, Wünschen u. s. f. Dies Alles sind nur weitere Specifikationen des Denkens. Indem wir das Denken so auffassen, so erscheint dasselbe in einem anderen Verhältnis, als wenn wir bloss sagen: wir haben Denkvermögen, unter und neben anderen Vermögen, als Anschauen, Vorstellen, Wollen und dergl. Betrachten wir das Denken als das wahrhaft Allgemeine alles Natürlichen und auch alles Geistigen, so greift dasselbe über alles dieses über und ist die Grundlage von Allem. An diese Auffassung des Denkens, in seiner objektiven Bedeutung (als νοῦς), können wir zunächst anknüpfen, was das Denken im subjektiven Sinn ist. Wir sagen vorerst: der Mensch ist denkend, — aber zugleich sagen wir auch, dass er anschauend, wollend u. s. w. sei. Der Mensch ist denkend, und ist Allgemeines, aber denkend ist er nur, indem das Allgemeine für ihn ist. Das Tier sieht ein Einzelnes, z. B. sein Futter, einen Menschen u. s. w. Aber alles dies ist für

dasselbe nur ein Einzelnes. Ebenso hat es die sinnliche Empfindung immer nur mit Einzelnem zu thun (dieser Schmerz, dieser Wohlgeschmack u. s. f.) *Die Natur bringt den νοῦς sich nicht zum Bewusstsein; erst der Mensch verdoppelt sich so, das Allgemeine für das Allgemeine zu sein.* Dies ist zunächst der Fall, indem der Mensch sich als Ich weiss. Wenn ich Ich sage, so meine ich mich, als diese einzelne, durchaus bestimmte Person. In der That sage ich jedoch dadurch nichts Besonderes von mir aus. Ich ist auch jeder Andere, und indem ich mich als Ich bezeichne, so meine ich zwar mich, diesen Einzelnen, spreche jedoch zugleich ein vollkommen Allgemeines aus. Ich ist das reine Fürsichsein, worin alles Besondere negiert und aufgehoben ist, dieses Letzte, Einfache und Reine des Bewusstseins. Wir können sagen: Ich und Denken sind dasselbe, oder bestimmter: *Ich ist das Denken als Denkendes.* Was ich in meinem Bewusstsein habe, das ist für mich. *Ich ist diese Leere, das Receptakulum für Alles und Jedes,* für welches Alles ist und welches Alles in sich aufbewahrt. *Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind.* So ist denn Ich das Allgemeine, in welchem von allem Besonderen abstrahiert ist, in welchem aber zugleich Alles verhüllet liegt. *Es ist deshalb nicht die bloss abstrakte Allgemeinheit, sondern die Allgemeinheit, welche Alles in sich enthält.* Wir brauchen das Ich zunächst ganz trivial und erst die philosophische Reflexion ist es, wodurch dasselbe zum Gegenstand der Betrachtung gemacht wird. Im Ich haben wir den ganz reinen präsenten Gedanken. Das Tier kann nicht sprechen: Ich, — sondern der Mensch nur, weil er das Denken ist. Im Ich ist nun vielfacher innerer und äusserer Inhalt, und je nachdem dieser Inhalt beschaffen ist, verhalten wir uns sinnlich anschauend, vorstellend, erinnernd u. s. f. Bei Allem aber ist das Ich, ober in Allem ist das Denken. Denkend ist somit der Mensch immer, auch wenn er nur anschaut; betrachtet er irgend etwas, so betrachtet er es immer als ein Allgemeines, fixiert Einzelnes, hebt es heraus, entfernt dadurch seine Aufmerksamkeit von Anderem, nimmt es als ein Abstraktes und Allgemeines, wenn auch nur normell Allgemeines.

Bei unseren Vorstellungen findet der gedoppelte Fall statt, dass entweder der Inhalt ein gedachter ist aber die Form nicht, oder dass umgekehrt die Form dem Gedanken angehört, aber der Inhalt nicht. Sage ich z. B. Zorn, Rose, Hoffnung, so ist mir dies Alles der Empfindung nach bekannt, aber diesen Inhalt spreche ich in allgemeiner Weise, in der Form des Gedankens aus: ich habe daran viel Besonderes hinweggelassen und nur den Inhalt als Allgemeines gegeben, aber der Inhalt bleibt sinnlich. Stelle ich mir umgekehrt Gott vor, so ist zwar der Inhalt ein rein Gedachtes, aber die Form noch sinnlich, wie ich dieselbe unmittelbar in mir vorfinde. Bei Vorstellungen ist also der Inhalt nicht bloss sinnlich, wie bei Beschauungen, sondern der Inhalt ist entweder sinnlich, die Form aber dem Denken angehörig, oder umgekehrt. Im ersten Falle ist der Stoff gegeben und die Form gehört dem Denken an, im andern Falle ist das Denken der Quell des Inhalts, aber durch die Form wird der Inhalt zu einem Gegebenen, das somit äusserlich an den Geist kommt.

Zusatz 2. In der Logik haben wir es mit dem reinen Gedanken, oder den reinen Denkbestimmungen zu thun. Beim Gedanken im gewöhnlichen Sinn stellen wir uns immer etwas vor, was nicht bloss reiner Gedanke ist, denn man meint ein Gedachtes damit, dessen Inhalt ein Empirisches ist. *In der Logik werden die Gedanken so gefasst, dass sie keinen anderen Inhalt haben als*

einen dem Denken selbst angehörigen und durch dasselbe hervorgebrachten. So sind die Gedanken reine Gedanken. So ist der Geist rein bei sich selbst und hiermit frei, denn die Freiheit ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, von sich abzuhängen, das Bestimmende seiner selbst zu sein. In allen Trieben fange ich von einem Anderen an, von einem solchen, das für mich ein Aeusserliches ist. Hier sprechen wir dann von Abhängigkeit. *Freiheit ist nur da, wo kein Anderes für mich ist, das ich nicht selbst bin.* Der natürliche Mensch, welcher nur durch seine Triebe bestimmt wird, ist nicht bei sich selbst: wenn auch noch so eigensinnig, so ist der Inhalt seines Wollens und Meinens doch nicht sein eigener, und seine Freiheit ist nur eine formelle. Indem ich denke, gebe ich meine subjective Besonderheit auf, vertiefe ich mich in die Sache, lasse das Denken für sich gewähren, und ich denke schlecht, indem ich von dem Meinigen etwas hinzuthue.

Betrachten wir dem Bisherigen zufolge *die Logik als das System der reinen Denkbestimmungen, so erscheinen dagegen die anderen philosophischen Wissenschaften, die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes, gleichsam als eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben. Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondere Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind. Nehmen wir z. B. den Schluss (nicht in der Bedeutung der alten, formellen Logik, sondern in seiner Wahrheit), so ist er die Bestimmung, dass das Besondere die Mitte sei, welche die Extreme des Allgemeinen und Einzelnen zusammenschliesst. Diese Form des Schliessens ist eine allgemeine Form aller Dinge. Alle Dinge sind besondere, die sich als ein Allgemeines mit dem Einzelnen zusammenschliessen.* Die Ohnmacht der Natur bringt es dann aber mit sich, die logischen Formen nicht rein darzustellen. Eine solche ohnmächtige Darstellung des Schlusses ist z. B. der Magnet, der in der Mitte, in seinem Indifferenzpunkt, seine Pole zusammenschliesst, die hiermit in ihrer Unterschiedenheit unmittelbar Eines sind. In der Physik lernt man auch das Allgemeine, das Wesen kennen, und der Unterschied ist nur der, dass die Naturphilosophie die wahrhaften Formen des Begriffs in den natürlichen Dingen uns zum Bewusstsein bringt. — Die Logik ist somit der allbelebende Geist aller Wissenschaften, die Denkbestimmungen der Logik sind die reinen Geister; sie sind das Innerste, aber zugleich sind sie es, die wir immer im Munde führen und die deshalb etwas durchaus Bekanntes zu sein scheinen. Aber solch Bekanntes ist gewöhnlich das Unbekannteste. So ist z. B. das Sein reine Denkbestimmung: es fällt uns jedoch nie ein, das Ist zum Gegenstand unserer Betrachtung zu machen. *Mann meint gewöhnlich, das Absolute müsse weit jenseits liegen, aber es ist gerade das Gegenwärtige,* das wir als Denkendes, wenn auch ohne ausdrückliches Bewusstsein darum, immer mit uns führen und gebrauchen. In der Sprache vornehmlich sind solche Denkbestimmungen niedergelegt, und so hat der Unterricht in der Grammatik, welcher den Kindern erteilt wird, das Nützliche, dass man sie unbewusst auf Unterschiede des Denkens aufmerksam macht.

Man sagt gewöhnlich, die Logik habe es nur mit Formen zu thun und ihren Inhalt anderswo herzunehmen. Die logischen Gedanken sind indess kein Nur gegen allen anderen Inhalt, sondern aller anderer Inhalt ist nur ein Nur gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seiende Grund von Allem. — Es gehört schon ein höherer

Standpunkt der Bildung dazu, auf solche reine Bestimmungen sein Interesse zu richten. Das An- und-für-sich-selbst-betrachten derselben hat den weiteren Sinn, dass wir aus dem Denken selbst diese Bestimmungen ableiten und aus ihnen selbst sehen, ob sie wahrhafte sind. Wir nehmen sie nicht äusserlich auf und definieren sie dann oder zeigen ihren Wert und ihre Gültigkeit auf, indem wir sie vergleichen mit dem, wie sie im Bewusstsein vorkommen. Dann würden wir von der Beobachtung und Erfahrung ausgehen und z. B. sagen: „Kraft" pflegen wir da und dafür zu gebrauchen. Solche Definition nennen wir dann richtig, wenn dieselbe mit dem übereinstimmt, was vom dem Gegenstand derselben in unserem gewöhnlichen Bewusstsein sich findet. Auf solche Weise wird indess ein Begriff nicht an und für sich, sondern nach einer Voraussetzung bestimmt, welche Voraussetzung, dann das Kriterium, der Maassstab der Richtigkeit ist. Wir haben indess solchen Maassstab nicht zu gebrauchen, sondern die in sich selbst lebendigen Bestimmungen für sich gewähren zu lassen. Die Frage nach der Wahrheit der Gedankenbestimmungen muss dem gewöhnlichen Bewusstsein seltsam vorkommen, denn dieselben scheinen nur in ihrer Anwendung auf gegebene Gegenstände die Wahrheit zu erhalten und es hätte hiernach keinen Sinn ohne diese Anwendung nach ihrer Wahrheit zu fragen. Diese Frage aber ist est gerade, worauf es ankommt. Dabei muss man freilich wissen, was unter Wahrheit zu verstehen ist. ***Gewöhnlich nennen wir Wahrheit Uebereinstimmung eines Gegenstandes mit unserer Vorstellung.*** Wir haben dabei als Voraussetzung einen Gegenstand, dem unsere Vorstellung von ihm gemäss sein soll. — ***Im philosophischen Sinn dagegen heisst Wahrheit, überhaupt abstrakt ausgedrückt, Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst.*** Dies ist also eine ganz andere Bedeutung von Wahrheit als die vorher erwähnte. Uebrigens findet sich die tiefere (philosophische) Bedeutung der Wahrheit zum Teil auch schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch. So spricht man z. B. von einem wahren Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäss ist: eben so spricht man von einem wahren Kunstwerk. Unwahr heisst dann so viel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat und das Schlechte und Unwahre überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen der Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstandes statt findet. Von einem solchen schlechten Gegenstand können wir uns eine richtige Vorstellung machen, aber der Inhalt dieser Vorstellung ist ein in sich Unwahres. Solcher ***Richtigkeiten, die zugleich Unwahrheiten sind, können wir viele im Kopfe haben.*** — Gott allein ist die wahrhafte Uebereinstimmung des Begriffs und der Realität; ***alle endlichen Dinge*** aber ***haben eine Unwahrheit an sich; sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist.*** Deshalb müssen sie zu Grunde gehen, wodurch die Unangemessenheit ihres Begriffs und ihrer Existenz manifestiert wird. ***Das Tier als Einzelnes hat seinen Begriff in seiner Gattung und die Gattung, befreit sich von der Einzelnheit durch den Tod.***

Die Betrachtung der Wahrheit in dem hier erläuterten Sinn, der Uebereinstimmung mit sich selbst, macht das eigentliche Interesse des Logischen aus. Im gewöhnlichen Bewusstsein kommt die Frage nach der Wahrheit der Denkbestimmungen gar nicht vor. Das Geschäft der Logik kann auch so ausgedrückt werden, dass in ihr die Denkbestimmungen betrachtet werden, inwiefern sie fähig seien, das Wahre zu fassen. Die Frage geht also darauf: welches die Formen

des Unendlichen und welches die Formen des Endlichen sind. ***Im gewöhnlichen Bewusstsein had man bei den endlichen Denkbestimmungen kein Arges und lässt sie ohne Weiteres gelten. Alle Täuschung aber kommt daher, nach endlichen Bestimmungen zu denken und zu handeln.***

Zusatz 3. Das Wahre kann man auf verschiedene Weise erkennen und die Weisen des Erkennens sind nur als Formen zu betrachten. So kann man allerdings das Wahre durch Erfahrung erkennen, aber diese Erfahrung ist nur eine Form. Bei der Erfahrung kommt es darauf an, mit welchem Sinn man an die Wirklichkeit geht. Ein grosser Sinn macht grosse Erfahrungen und erblickt in dem bunten Spiel der Erscheinung das, worauf es ankommt. ***Die Idee ist*** vorhanden und wirklich, ***nicht etwas da drüben und hinten.*** Der grosse Sinn, wie z. B. der eines Goethe, der in die Natur oder in die Geschichte blickt, macht grosse Erfahrungen, erblickt das Vernünftige und spricht es aus. Das Fernere ist sodann, dass man das Wahre auch in der Reflexion erkennen kann und es durch Verhältnisse des Gedankens bestimmt. Das Wahre an und für sich ist indess in diesen beiden Weisen noch nicht in seiner eigentlichen Form vorhanden. Die vollkommenste Weise des Erkennens ist die in der reinen Form des Denkens. Der Mensch verhält sich hier auf durchaus freie Weise. ***Dass die Form des Denkens die absolute ist und dass die Wahrheit in ihr erscheint, wie sie an und für sich ist, dies ist die Behauptung der Philosophie überhaupt.*** Der Beweis dafür hat zunächst den Sinn, dass aufgezeigt wird, dass jene andere Formen des Erkennens endliche Formen sind. Der hohe, antike Skepticismus hat dieses volbracht, indem er an allen jenen Formen aufgezeigt, dass dieselben einen Widerspruch in sich enthalten. Indem dieser Skepticismus sich auch an die Formen der Vernunft begiebt, so schiebt er denselben erst etwas Endliches unter, um sie daran zu fassen. Die sämmtlichen Formen des endlichen Denkens werden im Verlauf der logischen Entwickelung vorkommen, und zwar so wie sie nach der Notwendigkeit auftreten: Hier (in der Einleitung) müssten sie auf unwissenschaftliche Weise zunächst aufgenommen werden als etwas Gegebenes. In der logischen Abhandlung selbst wird nicht nur die negative Seite dieser Formen aufgezeigt, sondern auch die positive Seite derselben.

Indem man die verschiedenen Formen des Erkennens mit einander vergleicht, so kann die erste, die des unmittelbaren Wissens, leicht als die angemessenste, schönste und höchste erscheinen. In diese Form fällt Alles, was in moralischer Rücksicht Unschuld heisst, sodann religiöses Gefühl, unbefangenes Zutrauen, Liebe, Treue und natürlicher Glaube. Die beiden andern Formen, zunächst die des reflektierenden Erkennens und dann auch das philosophische Erkennen, treten heraus aus jener unmittelbaren natürlichen Einheit. Indem sie dies mit einander gemein haben, so kann die Weise durch das Denken das Wahre erfassen zu wollen, leicht als ein Stolz des Menschen, der aus eigener Kraft das Wahre erkennen will, erscheinen. Als Standpunkt der allgemeinen Trennung, kann dieser Standpunkt allerdings angesehen werden als der Ursprung alles Uebels und alles Bösen, als der ursprüngliche Frevel, und es scheint hiernach, dass das Denken und Erkennen aufzugeben sei, um zur Rückkehr und zur Versöhnung zu gelangen. Was hierbei das Verlassen der natürlichen Einheit anbetrifft, so ist diese wundervolle Entzweiung des Geistigen in sich von Alters her ein Gegenstand des Bewusstseins der Völker gewesen. In der Natur kömmt solche innere Entzweiung nicht vor und ***die natürlichen Dinge thun nichts Böses.*** Eine alte Vorstellung

über den Ursprung und die Folgen jener Entzweiung ist uns in dem mosaischen ***Mythus vom Sündenfall*** gegeben. Der Inhalt dieses Mythus bildet die Grundlage einer wesentlichen Glaubenslehre, der Lehre von der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen und der Notwendigkeit einer Hülfe dagegen. Es erscheint als angemessen den Mythus vom Sündenfall an der Spitze der Logik zu betrachten, da diese es mit dem Erkennen zu thun hat und es sich auch in diesem Mythus um das Erkennen, um dessen Ursprung und Bedeutung handelt. Die Philosophie darf sich vor der Religion nicht scheuen und sich die Stellung nicht geben, als ob sie zufrieden sein müsse, wenn die Religion sie nur toleriere. Eben so ist aber auch andererseits die Ansicht von der Hand zu weisen, als ob dergleichen Mythen und religiöse Darstellungen etwas Abgethanes seien, denn sie haben eine tausendjährige Ehrwürdigkeit unter den Völkern.

Betrachten wir nunmehr den Mythus vom Sündenfall näher, so finden wir, wie vorher bemerkt wurde, darin das allgemeine Verhältnis des Erkennens zum geistigen Leben ausgedrückt. Das geistige Leben in seiner Unmittelbarkeit erscheint zunächst als Unschuld und unbefangenes Zutrauen; nun aber liegt es im Wesen des Geistes, dass dieser unmittelbare Zustand aufgehoben wird, denn das geistige Leben unterscheidet sich dadurch vom natürlichen und näher vom tierischen Leben, dass es nicht in seinem Ansichsein verbleibt, sondern für sich ist. Dieser Standpunkt der Entzweiung ist demnächst gleichfalls aufzuheben und der Geist soll durch sich zur Einigkeit zurückkehren. Diese Einigkeit ist dann eine geistige und das Princip jener Zurückführung liegt im Denken selbst. Dieses ist es, welches die Wunde schlägt und dieselbe auch heilt. — Es heisst nun in unserm Mythus: dass Adam und Eva, die ersten Menschen, der Mensch überhaupt, sich in einem Garten befanden, worin sich ein Baum des Lebens und ein Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen befand. Von Gott wird gesagt, er habe den Menschen verboten von den Früchten des letzteren Baumes zu essen; vom Baum des Lebens ist zunächst nicht weiter die Rede. Hiermit ist also ausgesprochen, dass der Mensch nicht zum Erkennen kommen, sondern im Stande der Unschuld bleiben soll. Auch bei andern Völkern tieferen Bewusstseins finden wir die Vorstellung, dass der erste Zustand des Menschen ein Zustand der Unschuld und der Einigkeit gewesen sei. Hierin liegt das Richtige, dass es allerdings bei der Entzweiung, in welcher wir alles Menschliche vorfinden, nicht sein Bewenden haben kann; dagegen ist es unrichtig, dass die unmittelbare natürliche Einheit das Rechte sei. Der Geist ist nicht bloss ein Unmittelbares, sondern er enthält wesentlich das Moment der Vermittelung in sich. Die kindliche Unschuld hat allerdings etwas Anziehendes und Rührendes, aber nur insofern sie an dasjenige erinnert, was durch den Geist hervorgebracht werden soll. Jene Einigkeit, die wir in den Kindern anschauen, als eine natürliche, soll das Resultat der Arbeit und Bildung des Geistes sein. — Christus sagt: „wenn Ihr nicht werdet wie die Kinder" etc.; damit ist aber nicht gesagt, dass wir Kinder bleiben sollen. — In unserem mosaischen Mythus finden wir nun ferner, dass die Veranlassung, aus der Einheit herauszutreten, durch eine äusserliche Aufforderung (durch die Schlange) an den Menschen gelangt sei. In der That liegt jedoch das Eingehen in den Gegensatz, das Erwachen des Bewusstseins im Menschen selbst und es ist dies die an jedem Menschen sich wiederholende Geschichte. Die Schlange setzt die Göttlichkeit darin, zu wissen was gut und böse ist, und diese Erkentniss ist es in der That, welche dem Menschen dadurch zu Teil ge-

worden, dass er mit der Einheit seines unmittelbaren Seins gebrochen, dass er von den verbotenen Früchten genossen. Die erste Reflexion des erwachenden Bewusstseins war, dass die Menschen bemerkten, dass sie nackt waren. Dies ist ein sehr naiver und gründlicher Zug. In der Schaam nämlich liegt die Scheidung des Menschen von seinem natürlichen und sinnlichen Sein. Die Tiere, welche zu dieser Scheidung nicht vorschreiten, sind deshalb schaamlos. ***In dem menschlichen Gefühl der Schaam ist*** denn auch ***der geistige und sittliche Ursprung der Kleidung zu suchen; das bloss physische Bedürfnis ist dagegen nur etwas Sekundäres.*** — Weiter folgt nun der sogenannte Fluch, den Gott auf den Menschen gelegt hat. Was darin hervorgehoben ist, bezieht sich vornehmlich auf den Gegensatz des Menschen gegen die Natur. Der Mann soll arbeiten im Schweisse seines Angesichts und das Weib soll mit Schmerzen gebären. Was hierbei näher die Arbeit anbetrifft, so ist dieselbe eben so sehr das Resultat der Entzweiung, als auch die Ueberwindung derselben. Das Tier findet unmittelbar vor, was es zur Befriedigung seiner Bedürfnisse braucht; der Mensch hingegen verhält sich zu den Mitteln zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, als einem durch ihn Hervorgebrachten und Gebildeten. Auch in dieser Aeusserlichkeit verhält sich so der Mensch zu sich selbst. — Mit der Vertreibung aus dem Paradies ist der Mythus noch nicht beschlossen. Es heisst noch weiter: „Gott sprach: Siehe Adam ist worden wie unser einer, denn er weiss was gut und böse ist." — Das Erkennen ist hier bezeichnet als das Göttliche und nicht wie früher, als das was nicht sein soll. Hierin liegt dann auch die Wiederlegung des Geredes, dass die Philosophie nur der Endlichkeit des Geistes angehöre; die Philosophie ist Erkennen, und erst durch das Erkennen ist der ursprüngliche Beruf des Menschen, ein Ebenbild Gottes zu sein, realisiert worden. — Wenn es dann noch heisst, Gott habe den Menschen aus dem Garten Eden vertrieben, damit er nicht auch vom Baum des Lebens esse, so ist hiermit ausgesprochen, dass ***der Mensch nach seiner natürlichen Seite*** allerdings ***endlich und sterblich*** ist, ***unendlich aber im Erkennen.***

Bekannte Lehre der Kirche ist es, dass der Mensch von Natur böse sei und dieses Böse-sein von Natur wird als Erbsünde bezeichnet. Dabei ist jedoch die äusserliche Vorstellung aufzugeben, dass die Erbsünde nur in einem zufälligen Thun der ersten Menschen ihren Grund habe. ***In der That liegt es im Begriff des Geistes, dass der Mensch von Natur böse ist, und man hat sich nicht vorzustellen dass dies auch anders sein könnte.*** Insofern der Mensch als Naturwesen ist und sich als solches verhält, so ist dies ein Verhältnis, welches nicht sein soll. Der Geist soll frei und das was er ist, durch sich selbst sein. Die Natur ist für den Menschen nur der Ausgangspunkt, den er umbilden soll. ***Der tiefen kirchlichen Lehre von der Erbsünde steht die Lehre der modernen Aufklärung gegenüber, dass der Mensch von Natur gut sei und also dieser getreu bleiben müsse.*** Das Heraustreten des Menschen aus seinem natürlichen Sein ist die Unterscheidung desselben, als eines selbstbewussten von einer äusserlichen Welt. Dieser zum Begriff des Geistes gehörige Standpunkt der Trennung ist es dann aber auch nicht, auf welchem der Mensch bleiben soll. In diesen Standpunkt der Entzweiung fällt die ganze Endlichkeit des Denkens und des Wollens. ***Der Mensch macht sich hier Zwecke*** aus sich und nimmt aus sich den Stoff seines Handelns. ***Indem er diese Zwecke auf die höchste Spitze treibt, nur sich weiss und will in seiner Besonderheit mit Ausschluss des Allgemeinen, so ist er böse, und dieses Böse ist seine Subjektivität.*** Wir haben hier dem ersten

Anschein nach ein gedoppeltes Böses; allein beide sind in der That dasselbe. Der Mensch insofern er Geist ist, ist nicht ein Naturwesen; insofern er als solches sich verhält und den Zwecken der Begierde folgt, so *will* er dieses. Das natürliche Böse der Menschen ist also nicht wie das natürliche Sein der Tiere. Die Natürlichkeit hat dann näher diese Bestimmung, dass der natürliche Mensch ein Einzelner als solcher ist, denn die Natur liegt überhaupt, in den Banden der Vereinzelung. Insofern der Mensch somit seine Natürlichkeit will, so will er die Einzelnheit. Gegen dieses der Natürlichen Einzelnheit angehörige Handeln aus Trieben und Neigungen, tritt dann allerdings auch das Gesetz oder die allgemeine Bestimmung auf. Dieses Gesetz mag nun eine äussere Gewalt sein oder die Form göttlicher Auctorität haben. Der Mensch ist in der Knechtschaft des Gesetzes, so lange er in seinem natürlichen Verhalten bleibt. In seinen Neigungen und Gefühlen, hat nun der Mensch wohl auch über die selbstische Einzelnheit hinausreichende wohlwollende, sociale Neigungen, Mitleid, Liebe u. s. f. Insofern aber diese Neigungen unmittelbar sind, so hat der an sich allgemeine Inhalt derselben doch die Form der Subjektivität; Selbstsucht und Zufälligkeit haben hier immer das Spiel.

§ 25.

Der Ausdruck „objektive Gedanken" bezeichnet die Wahrheit, welche der absolute Gegenstand, nicht bloss das Ziel der Philosophie sein soll. Er zeigt aber überhaupt sogleich einen Gegensatz und zwar denjenigen, um dessen Bestimmung und Gültigkeit das Interesse des philosophischen Standpunkts jetziger Zeit und die Frage um die Wahrheit und um die Erkenntnis derselben sich dreht. Sind die Denkbestimmungen mit einem festen Gegensatze behaftet, d. i. sind sie nur endlicher Natur, so sind sie der Wahrheit, die absolut an und für sich ist, unangemessen, so kann die Wahrheit nicht in das Denken eintreten. *Das Denken nur endliche Bestimmungen hervorbringend und in solchen sich bewegend, heisst Verstand* (im genaueren Sinne des Wortes). Näher ist die Endlichkeit der Denkbestimmungen auf die gedoppelte Weise aufzufassen, die eine, dass sie nur subjektiv sind und den bleibenden Gegensatz am Objektiven haben, die andere, dass sie als beschränkten Inhaltes überhaupt sowohl gegen einander als noch mehr gegen das Absolute im Gegensatze verharren. Die dem Denken zur Objektivität gegebenen Stellungen sollen als nähere Einleitung, um die Bedeutung und den Standpunkt, welcher hier der Logik gegeben ist, zu erläutern und herbeizuführen, nun betrachtet werden.

In meiner Phänomenologie des Geistes, welche deswegen bei ihrer Herausgabe als der erste Teil des Systems der Wissenschaft bezeichnet worden, ist der Gang genommen, von der ersten, einfachsten Erscheinung des Geistes, dem unmittelbaren Bewusstsein, anzufangen und die Dialektik desselben bis zum Standpunkte der philosophischen Wissenschaft zu entwickeln, dessen Notwendigkeit durch diesen Fortgang aufgezeigt wird. Es konnte hiefür aber nicht beim Formellen des blossen Bewusstseins stehen geblieben werden; denn der Standpunkt des philosophischen Wissens ist zugleich in sich der gehaltvollste und konkreteste; somit als Resultat hervorgehend setzte er auch die konkreten Gestalten des Bewusstseins, wie z. B. der Moral, Sittlichkeit, Kunst, Religion voraus. Die Entwickelung des Gehalts, der Gegenstände eigentümlicher Teile der philosophischen Wisschenschaft, fällt daher zugleich in jene zunächst nur auf das Formelle beschränkt scheinende Entwickelung des Bewusstseins, hinter dessen Rücken jene Entwickelung so zu sagen, vorgehen muss, insofern sich der Inhalt als das Ansich zum Bewusstsein verhält. Die Darstellung wird dadurch verwickelter, und was den konkreten Teilen angehört, fällt zum Teil schon mit in jene Einleitung. — Die hier vorzunehmende Betrachtung hat noch mehr das Unbequeme, nur historisch und räsonnierend sich verhalten zu können; sie soll aber vornehmlich zu der Einsicht mitwirken, dass die Fragen, die man in der Vorstellung über die Natur des Erkennens, über Glauben und so ferner vor sich hat, und für ganz konkret hält, sich in der That auf einfache Gedankenbestimmungen zurückführen, die aber erst in der Logik ihre wahrhafte Erledigung erhalten.

ERSTE STELLUNG DES GEDANKENS ZUR OBJEKTIVITÄT.

§ 26.

Die erste Stellung ist das unbefangene Verfahren, welches noch ohne das Bewusstsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich den Glauben enthält, dass durch das Nachdenken die Wahrheit erkannt, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewusstsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduciert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist im solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Thun und Treiben des Bewusstseins lebt in diesem Glauben.

§ 27.

Dieses *Denken* kann wegen der Bewusstlosigkeit über seinen Gegensatz eben sowohl seinem Gehalte nach echtes spekulatives Philosophieren sein, als auch *in endlichen Denkbestimmungen d. i. in dem noch unaufgelösten Gegensatze* verweilen. Hier in der Einleitung kann es nur das Interesse sein, diese Stellung des Denkens nach seiner Grenze zu betrachten, und daher das letztere Philosophieren zunächst vorzunehmen. — Dieses in seiner bestimmtesten und uns am nächsten liegenden Ausbildung *war die vormalige Metaphysik, wie sie vor der kantischen Philosophie bei uns beschaffen war.* Diese Metaphysik ist jedoch nur in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie etwas Vormaliges; für sich ist sie überhaupt immer vorhanden, die blosse Verstandes-Ansicht der Vernunft-Gegenstände. Die nähere Betrachtung ihrer Manier und ihres Hauptinhaltes hat daher zugleich dies nähere präsente Interesse.

§ 28.

Diese Wissenschaft betrachtete die Denkbestimmungen als die Grundbestimmungen der Dinge; sie stand durch diese Voraussetzung, dass das, was ist, damit dass es gedacht wird an sich erkannt werde, höher als das spätere kritische Philosophieren. Aber 1) wurden jene Bestimmungen in ihrer Abstraktion als für sich geltend und als fähig genommen, Prädikate des Wahren zu sein. *Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, dass die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, dass ihm Prädikate beigelegt werden*, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen.

Solche Prädikate sind z. B. Dasein, wie in dem Satze: Gott hat Dasein; Endlichkeit oder Unendlichkeit, in der Frage, ob die Welt endlich oder unendlich ist; einfach, zusammengesetzt, in dem Satze: die Seele ist einfach; — ferner das Ding ist Eines, ein Ganzes u. s. f. — *Es wurde nicht untersucht, ob solche Prädikate an und für sich etwas Wahres seien, noch ob die Form des Urteils Form der Wahrkeit sein könne.*

Zusatz. Die Voraussetzung der alten Metaphysik war die des unbefangenen Glaubens überhaupt, dass das Denken das Ansich der Dinge erfasse, dass die Dinge, was sie wahrhaft sind, nur als gedachte sind. *Das Gemüt des Menschen und die Natur sind der sich stets verwandelnde Proteus und es ist eine sehr nahe liegende Reflexion, dass die Dinge, wie sie sich unmittelbar präsentieren, nicht an sich sind.* — Der hier erwähnte Standpunkt der alten Metaphysik ist das Gegenteil dessen, was die kritische Philosophie zum Resultat hatte. Man kann wohl sagen, dass nach diesem Resultat der Mensch bloss auf Spreu und Träbern würde angewiesen sein.

Was nun aber näher das Verfahren jener alten Metaphysik anbetrifft, so ist darüber zu bemerken, dass dieselbe nicht über das bloss „verständige" Denken hinausging. Sie nahm die abstrakten Denkbestimmungen unmittelbar auf, und liess dieselben dafür gelten Prädikate des Wahren zu sein. *Wenn vom Denken die Rede ist, so muss man das endliche, bloss verständige, Denken vom unendlichen, vernünftigen, unterscheiden.* Die Denkbestimmungen, so wie sie sich unmittelbar, vereinzelt, vorfinden, sind endliche Bestimmungen. *Das Wahre* aber *ist das in sich Unendliche, welches durch Endliches sich nicht ausdrücken und zum Bewusstsein bringen lässt.* Der Ausdruck unendliches Denken kann als auffallend erscheinen, wenn man die Vorstellung der neueren Zeit, als sei das Denken immer beschränkt, festhält. Nun aber ist in der That das Denken seinem Wesen nach

in sich unendlich. *Endlich heisst, formell ausgedrückt, dasjenige was ein Ende hat, was ist, aber da aufhört, wo es mit seinem Anderen zusammenhängt und somit durch dieses beschränkt wird.* Das Endliche besteht also in Beziehung auf sein Anderes, welches seine Negation ist und sich als dessen Grenze darstellt. Das Denken aber ist bei sich selbst, verhält sich zu sich selbst und hat sich selbst zum Gegenstand; indem ich einen Gedanken zum Gegenstand habe, bin ich bei mir selbst. *Ich, das Denken, ist demnach unendlich, darum, weil es sich im Denken zu einem Gegenstande verhält, der es selbst ist.* Gegenstand überhaupt ist ein Anderes, ein Negatives gegen mich. Denkt das Denken sich selbst, so hat es einen Gegenstand, der zugleich keiner ist, d. h. ein aufgehobener, ideeller. *Das Denken als solches in seiner Reinheit hat also keine Schranke in sich.* Endlich ist das Denken nur, insofern es bei beschränkten Bestimmungen stehen bleibt, die demselben als ein Letztes gelten. *Das unendliche oder spekulative Denken* dagegen bestimmt gleichfalls, aber bestimmend, begrenzend, hebt es diesen Mangel wieder auf. Die Unendlichkeit *ist nicht, wie in der gewöhnlichen Vorstellung, als ein abstraktes Hinaus und Immer-weiter-hinaus aufzufassen,* sondern in der einfachen Weise, wie solches vorher angegeben wurde.

Das Denken der alten Metaphysik war endliches Denken, denn dieselbe bewegte sich in solchen Denkbestimmungen, deren Schranke ihr als etwas Festes galt, welches nicht wieder negiert wurde. So wurde z. B. gefragt: hat Gott Dasein? und das Dasein wurde hierbei als ein rein Positives, als ein Letztes und Vortreffliches betrachtet. *Wir werden* aber später *sehen, dass das Dasein keineswegs ein bloss Positives ist, sondern eine Bestimmung, die zu niedrig für die Idee und Gottes nicht würdig ist.* — Man fragte ferner nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt. Hier wird die Unendlichkeit der Endlichkeit fest gegenübergestellt und es ist doch leicht einzusehen, dass wenn beide einander gegenüber gestellt werden, die Unendlichkeit, die doch das Ganze sein soll, nur als eine Seite erscheint und durch das Endliche begrenzt ist. — Eine begrenzte Unendlichkeit ist aber selbst nur ein Endliches. In demselben Sinn hat man gefragt, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sei? Also auch die Einfachheit galt als eine letzte Bestimmung, fähig das Wahre zu fassen. Einfach ist aber eine so arme abstrakte und einseitige Bestimmung wie Dasein, eine Bestimmung, von welcher wir später sehen werden, dass dieselbe als selbst unwahr unfähig ist das Wahre zu fassen. Wird die Seele nur als einfach betrachtet, so wird sie durch solche Abstraktion als einseitig und endlich bestimmt.

Die alte Metaphysik hatte also das Interesse zu erkennen, ob Prädikate der erwähnten Art ihren Gegenständen beizulegen seien. Diese *Prädikate* aber *sind beschränkte Verstandesbestimmungen, die nur eine Schranke, aber nicht das Wahre ausdrücken.* — Hierbei ist dann besonders noch zu bemerken, wie dass Verfahren darin bestand, dass dem zu erkennenden Gegenstande, so z. B. Gott, Prädikate beigelegt worden. Dies ist dann aber eine äusserliche Reflexion über den Gegenstand, denn die Bestimmungen (die Prädikate) sind in meiner Vorstellung fertig und werden dem Gegenstande nur äusserlich beigelegt. Dahingegen muss die wahrhafte Erkenntnis eines Gegenstandes von der Art sein, dass derselbe sich aus sich selbst bestimmt und seine Prädikate nicht äusserlich erhält. Verfährt man nun in der Weise des Prädicierens, so hat der Geist dabei das Gefühl der Unerschöpflichkeit durch solche Prädikate. *Die Orientalen nennen* demnach auf diesem Standpunkt ganz richtig *Gott den Vielnamigen, den Unendlichnamigen.* Das Gemüt befriedigt sich in keiner jener endlichen Bestimmungen, und die orientalische Erkenntnis besteht in einem rastlosen Aufsuchen solcher Prädikate. Bei den endlichen Dingen ist es nun allerdings der Fall, dass dieselben durch endliche Prädikate bestimmt werden müssen, und hier ist der Verstand mit seiner Thätigkeit am rechten Platz. Er, der selbst Endliche, erkennt auch nur die Natur des Endlichen. Nenne ich z. B. eine Handlung einen Diebstahl, so ist dieselbe dadurch ihrem wesentlichen Inhalt nach bestimmt, und dies zu erkennen ist dem Richter genug. Ebenso verhalten sich die endlichen Dinge als Ursache und Wirkung, als Kraft und Aeusserung, und indem sie nach diesen Bestimmungen gefasst werden, so sind sie ihrer Endlichkeit nach erkannt. Aber *Vernunftgegenstände können durch* solche *endliche Prädikate nicht bestimmt werden, und das Bestreben dies zu thun war der Mangel der alten Metaphysik.*

§ 29.

Dergleichen Prädikate sind für sich ein beschränkter Inhalt, und zeigen sich schon als der Fülle der Vorstellung (von Gott, Natur, Geist u. s. f.) nicht angemessen und sie keineswegs erschöpfend. Alsdann sind sie dadurch, dass sie Prädikate Eines Subjekts seien, miteinander verbunden, durch ihren Inhalt aber verschieden, so dass sie gegeneinander von aussen her aufgenommen werden.

Den ersten Mangel suchten die Orientalen z. B. bei der Bestimmung Gottes durch die vielen Namen, die sie ihm beilegten, abzuhelfen; zugleich aber sollten der Namen unendlich viele sein.

§ 30.

2) Ihre Gegenstände waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der Vernunft, dem Denken des in sich konkreten Allgemeinen angehören, — Seele, Welt, Gott, — aber die Metaphysik nahm sie aus der Vorstellung auf, legte sie als fertige gegebene Subjekte bei der Anwendung der Verstandesbestimmungen darauf zu Grunde, und hatte nur an jener Vorstellung den Maassstab, ob die Prädikate passend und genügend seien oder nicht.

§ 31.

Die Vorstellungen von Seele, Welt, Gott scheinen zunächst dem Denken einen festen Halt zu gewähren. Ausserdem aber,

dass ihnen der Charakter besonderer Subjektivität beigemischt ist und sie hiernach eine sehr verschiedene Bedeutung haben können, so bedürfen sie es vielmehr erst durch das Denken die feste Bestimmung zu erhalten. Dies drückt jeder Satz aus, als in welchem erst durch das Prädikat (d. h. in der Philosophie durch die Denkbestimmung) angegeben werden soll, was das Subjekt d. h. die anfängliche Vorstellung sei.

In dem Satze: Gott ist ewig u. s. f. wird mit der Vorstellung „Gott" angefangen; aber was er ist, wird noch nicht gewusst; erst das Prädikat sagt aus, was er ist. Es ist deswegen im Logischen, wo der Inhalt ganz allein in der Form des Gedankens bestimmt wird, nicht nur überflüssig diese Bestimmungen zu Prädikaten von Sätzen, deren Subjekt *Gott oder das vagere Absolute* wäre, zu machen, sondern es würde auch den Nachteil haben, an einen andern Maassstab als die Natur des Gedankens selbst ist zu erinnern. — Ohnehin ist *die Form des Satzes, oder bestimmter des Urteils, ungeschickt das Konkrete, — und das Wahre ist konkret, — und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch.*

Zusatz. Diese Metaphysik war kein freies und objektives Denken; da sie das Objekt sich nicht frei aus sich selbst bestimmen liess, sondern dasselbe als fertig voraussetzte. — Was das freie Denken anbetrifft, so dachte *die griechische Philosophie* frei, *die Scholastik* aber nicht, da diese ihren Inhalt gleichfalls als einen gegebenen und zwar von der Kirche gegebenen aufnahm. — *Wir Modernen* sind durch unsere ganze Bildung in Vorstellungen eingeweiht, welche zu überschreiten höchst schwierig ist, da diese Vorstellungen den tiefsten Inhalt haben. Unter den alten Philosophen müssen wir uns Menschen vorstellen, die ganz in sinnlicher Anschauung stehen und weiter keine Voraussetzung haben als den Himmel droben und die Erde umher, denn die mythologischen Vorstellungen waren auf die Seite geworfen. *Der Gedanke ist* in dieser sachlichen Umgebung frei und *in sich zurückgezogen, frei von allem Stoff, rein bei sich. Dieses reine Beisichsein gehört zum freien Denken, dem in's Freie Ausschiffen, wo nichts unter uns und über uns ist, und wir in der Einsamkeit mit uns allein dastehen.*

§ 32.

3) Diese Metaphysik wurde Dogmatismus, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen musste, dass von zwei entgegengesetzten Behauptungen, dergleichen jene Sätze waren, die eine wahr, die andre aber falsch sein müsse.

Zusatz. Der Dogmatismus hat zunächst seinen Gegensatz am Skepticismus. Die alten Skeptiker nannten überhaupt eine jede Philosophie dogmatisch, insofern dieselbe bestimmte Lehrsätze aufstellt. In diesem weitern Sinne gilt auch die eigentlich spekulative Philosophie dem Skepticismus für dogmatisch. Das Dogmatische im engern Sinne besteht dann aber darin, dass einseitige Verstandesbestimmungen mit Ausschluss der entgegengesetzten festgehalten werden. Es ist dies überhaupt das strenge Entweder-Oder und es heisst demgemäss z. B. die Welt sei entweder endlich oder unendlich, aber nur eines von beiden. *Das Wahrhafte, das Spekulative, ist* dagegen gerade *dasjenige, welches keine* solche *einseitige Bestimmung an sich hat und dadurch nicht erschöpft wird, sondern als Totalität diejenigen Bestimmungen in sich vereinigt enthält, welche dem Dogmatismus in ihrer Trennung als ein Festes und Wahres gelten.* — Es ist in der Philosophie häufig der Fall, dass die Einseitigkeit sich neben die Totalität stellt, mit der Behauptung ein Besonderes, Festes, gegen sie zu sein. In der That aber ist das Einseitige nicht ein Festes und für sich Bestehendes, sondern dasselbe ist im Ganzen als aufgehoben enthalten. Der Dogmatismus der Verstandesmetaphysik besteht darin, einseitige Gedankenbestimmungen in ihrer Isolierung festzuhalten, wohingegen der Idealismus der spekulativen Philosophie das Princip der Totalität hat und sich als übergreifend über die Einseitigkeit der abstrakten Verstandesbestimmungen erweist. So wird der Idealismus sagen: *Die Seele ist weder nur endlich, noch nur unendlich, sondern sie ist wesentlich sowohl das Eine als auch das Andere, und hiermit weder das Eine noch das Andere,* d. h. solche Bestimmungen in ihrer Isolierung sind ungültig und sie gelten nur als aufgehoben. — Auch in unserm gewöhnlichen Bewusstsein kommt schon der Idealismus vor. Wir sagen demgemäss von den sinnlichen Dingen, sie seien veränderlich, d. h. es komme ihnen das Sein zu, wie das Nichtsein. — Hartnäckiger sind wir rücksichtlich der Verstandesbestimmungen. Diese als Denkbestimmungen gelten für ein Festeres, ja für ein absolut Festes. Wir betrachten dieselben als durch einen unendlichen Abgrund von einander getrennt, so dass die einander gegenüberstehenden Bestimmungen sich nie zu erreichen vermögen. *Der Kampf der Vernunft besteht darin, dasjenige, was der Verstand fixiert hat, zu überwinden.*

§ 33.

Den ersten Teil dieser Metaphysik in ihrer geordneten Gestalt machte die Ontologie aus, — die Lehre von den abstrakten Bestimmungen des Wesens. Für diese in ihrer Mannichfaltigkeit und endlichem Gelten mangelt es an einem Princip; sie müssen darum empirisch und zufälligerweise aufgezählt, und ihr näherer Inhalt kann nur auf die Vorstellung, auf die Versicherung, dass man sich bei einem Worte gerade dies denke, etwa auch auf die Etymologie gegründet werden. Es kann dabei bloss um die mit dem Sprachgebrauch übereinstimmende Richtigkeit der Analyse und empirische Vollständigkeit, nicht um die Wahrheit und Notwendigkeit solcher Bestimmungen an und für sich zu thun sein.

Die Frage, ob Sein, Dasein, oder Endlichkeit, Einfachheit, Zusammensetzung u. s. f. an und für sich wahre Begriffe seien, muss auffallend sein, wenn man meint, es könne bloss von der Wahrheit eines Satzes die Rede sein und nur gefragt werden, ob ein Begriff einem Subjekte mit Wahrheit beizulegen sei (wie man es nannte) oder nicht; die Unwahrheit hange von dem Widerspruche ab, der sich zwischen dem Subjekte der Vorstellung und dem von demselben zu prädicierenden Begriffe fände. Allein *der Begriff als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt ist wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen.* Wenn die Wahrheit also weiter nichts wäre als der Mangel des Widerspruchs, so müsste bei jedem Begriffe zuerst betrachtet werden, ob er nicht für sich einen solchen inneren Widerspruch enthalte.

§ 34.

Der zweite Theil war die rationelle Psychologie oder Pneumatologie, welche die metaphysische Natur der Seele, nämlich des Geistes als eines Dinges, betrifft.

Die Unsterblichkeit wurde in der Sphäre aufgesucht, wo Zusammensetzung, Zeit, qualitative Veränderung, quantitatives Zu- oder Abnehmen ihre Stelle haben.

Zusatz. Rationell hiess die Psychologie im Gegensatz der empirischen Betrachtungsweise der Aeusserungen der Seele nach ihrer metaphysischen Natur, wie sie bestimmt wird durch das abstrakte Denken. Sie wollte die innere Natur der Seele erkennen, wie sie an sich, wie sie für den Gedanken ist. — Heut zu Tage wird in der Philosophie wenig von der Seele gesprochen, sondern vornehmlich vom Geiste. ***Der Geist unterscheidet sich von der Seele, welche gleichsam das Mittlere zwischen der Leiblichkeit und dem Geiste, oder das Band zwischen beiden ist.*** Der Geist als Seele ist in die Leiblichkeit versenkt, und die Seele ist das Belebende des Körpers.

Die alte Metaphysik betrachtete die Seele als Ding. Ding aber ist ein sehr zweideutiger Ausdruck. Unter Ding verstehen wir zunächst ein unmittelbar Existierendes, ein solches, das wir uns sinnlich vorstellen und in diesem Sinne hat man von der Seele gesprochen. ***Man hat*** demgemäss ***gefragt, wo die Seele ihren Sitz habe.*** Als einen Sitz habend ist aber die Seele im Raum und wird sinnlich vorgestellt. Ebenso gehört es zur Auffassung der Seele als eines Dinges, wenn danach gefragt wird, ob dieselbe einfach oder zusammengesetzt sei. Diese Frage interessiert besonders in Beziehung auf die Unsterblichkeit der Seele, insofern dieselbe als durch die Einfachheit der Seele bedingt betrachtet wurde.

Nun aber ist in der That die abstrakte Einfachheit eine Bestimmung, die dem Wesen der Seele so wenig entspricht als die der Zusammengesetztheit.

Was das Verhältnis der rationellen zur empirischen Psychologie anbetrifft, so steht die erstere dadurch höher als die letztere, dass sie es sich zur Aufgabe macht, den Geist durch das Denken zu erkennen und das Gedachte auch zu beweisen, während die empirische Psychologie von der Wahrnehmung ausgeht, und nur aufzählt und beschreibt was diese an die Hand giebt. Allein wenn man den Geist denken will, so muss man gegen seine Besonderheiten gar nicht so spröde sein. ***Der Geist ist Thätigkeit, in dem Sinne, in welchem schon die Scholastiker von Gott sagten, er sei absolute Aktuosität.*** Indem nun aber der Geist thätig ist, so liegt darin das er sich äussert. Man hat deshalb den Geist nicht als ein processloses Ens zu betrachten, wie solches in der alten Methaphysik geschehen, welche die processlose Innerlichkeit des Geistes von seiner Aeusserlichkeit trennte. Der Geist ist wesentlich in seiner konkreten Wirklichkeit, in seiner Energie, zu betrachten, und zwar so dass die Aeusserungen derselben als durch seine Innerlichkeit bestimmt erkannt werden.

§ 35.

Der dritte Teil, die Kosmologie, handelte von der Welt, ihrer Zufälligkeit, Notwendigkeit, Ewigkeit, Begrenztsein in Raum und Zeit, den formellen Gesetzen in ihren Veränderungen, ferner von der Freiheit des Menschen, und dem Ursprunge des Bösen.

Als absolute Gegensätze gelten hierbei vornehmlich: Zufälligkeit und Notwendigkeit; äusserliche und innerliche Notwendigkeit; wirkende und Endursachen, oder die Kausalität überhaupt und Zweck; Wesen oder Substanz und Erscheinung; Form und Materie; Freiheit und Notwendigkeit; Glückseligkeit und Schmerz; Gutes und Böses.

Zusatz. Die Kosmologie hatte sowohl die Natur als auch den Geist, in seinen äusserlichen Verwicklungen in seiner Erscheinung, also überhaupt das Dasein, den Inbegriff des Endlichen, zum Gegenstand. Dieselbe betrachtete aber diesen ihren Gegenstand nicht als ein konkretes Ganzes, sondern nur nach abstrakten Bestimmungen. So wurden z. B. hier die Fragen verhandelt, ob Zufall in der Welt herrsche oder Notwendigkeit, ob die Welt ewig sei oder erschaffen? Ein Hauptinteresse dieser Disciplin bildete demnächst die Aufstellung sogenannter allgemeiner kosmologischer Gesetze, wie z. B. dies, dass es in der Natur keinen Sprung gebe. Sprung heisst hier so viel als qualitativer Unterschied und qualitative Veränderung, welche als unvermittelt erscheinen, während dagegen das (quantitative) Allmähliche sich als ein Vermitteltes darstellt.

In Beziehung auf den Geist, wie solcher in der Welt erscheint, waren es dann vornehmlich die Fragen nach der Freiheit des Menschen und nach dem Ursprunge des Bösen, welche in der Kosmologie verhandelt wurden. Dies sind nun allerdings Fragen vom höchsten Interesse. Um dieselben jedoch auf eine genügende Weise

zu beantworten, dazu gehört vor allen Dingen, dass man die abstrakten Verstandesbestimmungen nicht als ein Letzes festhalte, in dem Sinn, als ob jede der beiden Bestimmungen eines Gegensatzes für sich ein Bestehen hätte und in ihrer Isolierung als ein Substantielles und Wahrhaftes zu betrachten wäre. Dies war jedoch der Standpunkt der alten Metaphysik, wie überhaupt, so auch bei den kosmologischen Erörterungen, welche um deswillen ihrem Zweck, die Erscheinungen der Welt zu begreifen, nicht zu entsprechen vermochten. So wurde z. B. der Unterschied von Freiheit und Notwendigkeit in Betrachtung gezogen, und wurden diese Bestimmungen in der Art auf die Natur und auf den Geist angewendet, dass man jene in ihren Wirkungen als der Notwendigkeit unterworfen, diesen aber als frei betrachtete. Dieser Unterschied ist nun allerdings wesentlich und im Innersten des Geistes selbst begründet; Freiheit jedoch und Notwendigkeit, als einander abstrakt gegenüberstehend, gehören nur der Endlichkeit an, und gelten nur auf ihrem Boden. *Eine Freiheit, die keine Notwendigkeit in sich hätte, und eine blosse Notwendigkeit ohne Freiheit, dies sind abstrakte und somit unwahre Bestimmungen.* Die Freitheit ist wesentlich konkret, auf ewige Weise in sich bestimmt und somit zugleich notwendig. Wenn von Notwendigkeit gesprochen wird, so pflegt man darunter zunächst nur Determination von aussen zu verstehen, wie z. B. in der endlichen Mechanik ein Körper sich nur bewegt, wenn er durch einen andere Körper gestossen wird, und zwar in der Richtung, welche ihm durch diesen Stoss erteilt wird. Dies ist jedoch eine bloss äusserliche Notwendigkeit, nicht die wahrhaft innere, denn diese ist die Freiheit. — Eben so verhält es sich mit dem *Gegensatz des Guten und Bösen*, diesem *Gegensatz der in sich vertieften modernen Welt*. Betrachten wir das Böse als ein Festes für sich, das nicht das Gute ist, so ist dies insofern ganz richtig und der Gegensatz anzuerkennen, dessen Scheinbarkeit und Relativität nicht so genommen werden darf, als seien Böses und Gutes im Absoluten Eines, wie man denn wohl neuerdings gesagt hat, böse werde etwas erst durch unsere Ansicht. *Das Falsche aber ist, dass man das Böse als ein festes Positives ansieht, während es das Negative ist, welches kein Bestehen für sich hat, sondern nur für sich sein will und in der That nur der absolute Schein der Negativität in sich ist.*

§ 36.

Der vierte Teil, die natürliche oder rationelle Theologie, betrachtet den Begriff Gottes oder dessen Möglichkeit, die Beweise von seinem Dasein und seine Eigenschaften.

a) Bei dieser verständigen Betrachtung Gottes kommt es vornehmlich darauf an, welche Prädikate zu dem passen oder nicht passen, was wir uns unter „Gott" vorstellen. Der Gegensatz von Realität und Negation kommt hier als absolut vor; daher bleibt für den Begriff, wie ihn der Verstand nimmt, am Ende nur die leere Abstraktion des unbestimmten Wesens, der reinen Realität oder Positivität, das tote Produkt der modernen Aufklärung. *b)* Das „Beweisen" des endlichen Erkennens zeigt überhaupt die verkehrte Stellung, dass ein objektiver Grund von Gottes Sein angegeben werden soll, welches somit sich als ein durch ein anderes Vermitteltes darstellt. Dies Beweisen, das die Verstandes-Identität zur Regel hat, ist von der Schwierigkeit befangen, den Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen zu machen. So konnte es entweder Gott von der positiv bleibenden Endlichkeit der daseienden Welt nicht befreien, so dass er sich als die unmittelbare Substanz derselben bestimmen musste (Pantheismus), — oder er blieb als ein Objekt dem Subjekt gegenüber, somit auf diese Weise ein Endliches. (Dualismus.) *c)* Die Eigenschaften, da sie doch bestimmte und verschiedene sein sollen, sind eigentlich in dem abstrakten Begriffe der reinen Realität, des unbestimmten Wesens, untergegangen. Insofern aber noch die endliche Welt als ein wahres Sein und Gott ihr gegenüber in der Vorstellung bleibt, so stellt sich auch die Vorstellung verschiedener Verhältnisse desselben zu jener ein, welche als Eigenschaften bestimmt, einerseits als Verhältnisse zu endlichen Zuständen selbst endlicher Art (z. B. gerecht, gütig, mächtig, weise u. s. f.) sein müssen, andererseits aber zugleich unendlich sein sollen. Dieser Widerspruch lässt auf diesem Standpunkte nur die nebulose Auflösung durch quantitative Steigerung zu, sie ins Bestimmungslose, in den „sensum eminentiorem" zu treiben. Hiedurch aber wird die Eigenschaft in der That zu nichte gemacht und ihr bloss ein Name gelassen.

Zusatz. Es war in diesem Teile der alten Metaphysik darum zu thun, festzustellen, wie weit es die Vernunft für sich in der Erkenntniss Gottes bringen könne. Gott zu erkennen durch die Vernunft ist nun allerdings die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Die Religion enthält zunächst Vorstellungen von Gott; diese Vorstellungen, wie solche im Glaubensbekenntnis zusammengestellt sind, werden uns von Jugend auf als Lehren der Religion mitgeteilt, und insofern das Individuum an diese Lehren glaubt und sie ihm die Wahrheid sind, so hat es, was es als Christ braucht. Die Theologie aber ist die Wissenschaft dieses Glaubens. Giebt die Theologie bloss eine äusserliche Aufzählung und Zusammenstellung der Religionslehren, so ist sie noch nicht Wissenschaft. Auch durch die heut zu Tage so beliebte bloss historische Behandlung ihres Gegenstandes (wie z. B. dadurch, dass erzählt wird, was dieser und jener Kirchenvater gesagt hat) erhält die Theologie noch nicht den Charakter der Wissenschaftlichkeit. Dies geschieht erst dadurch, dass zum begreifenden Denken fortgeschritten wird, welches das Geschäft der Philosophie ist. *Die wahrhafte Theologie ist* so wesentlich zugleich *Religionsphilosophie*, und dies war sie auch im Mittelalter.

Was dann näher die rationelle Theologie der alten Metaphysik anbetrifft, so war dieselbe nicht Vernunftwissenschaft, sondern Verstandeswissenschaft von Gott, und ihr Denken bewegte sich nur in abstrakten Gedankenbestimmungen. — Indem hier der Begriff Gottes abgehandelt wurde, so war es die Vorstellung von Gott, welche den Maasstab für die Erkenntnis bildete. *Das Denken* aber *hat sich frei in sich zu bewegen, wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, dass das Resultat des freien Denkens mit dem Inhalte der christlichen Religion übereinstimmt, da diese Offenbarung der Vernunft ist.* Zu solcher Uebereinstimmung kam es indess nicht bei jener rationellen Theologie. Indem diese sich daran begab, die Vorstellung von Gott durch das Denken zu bestimmen, so ergab sich als Begriff Gottes nur das Abstraktum von Positivität oder Realität überhaupt, mit Ausschluss der Negation, und Gott wurde demgemäss definiert als das allerrealste Wesen. Nun aber ist leicht einzusehen, dass dieses allerrealste Wesen dadurch, dass die Negation von demselben ausgeschlossen wird, gerade das Gegenteil von dem ist, was es sein soll und was der Verstand an ihm zu haben meint. Anstatt das Reichste und schlechthin Erfüllte zu sein, ist dasselbe, um seiner abstrakten Auffassung willen, vielmehr das Allerärmste und schlechthin Leere. Das Gemüt verlangt mit Recht einen konkreten Inhalt; ein solcher aber ist nur dadurch vorhanden, dass er die Bestimmtheit, d. h. die Negation, in sich enthält. Wird der Begriff Gottes bloss als der des abstrakten oder allerrealsten Wesens aufgefasst, so wird Gott dadurch für uns zu einem blossen Jenseits, und von einer Erkenntnis desselben kann dann weiter nicht die Rede sein; denn *wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntnis möglich. Das reine Licht ist die reine Finsternis.*

Das zweite Interesse dieser rationellen Theologie betraf die Beweise vom Dasein Gottes. Die Hauptsache dabei ist, dass das Beweisen, wie dasselbe vom Verstande genommen wird, Abhängigkeit einer Bestimmung von einer anderen ist. Man hat bei diesem Beweisen ein Vorausgesetztes, ein Festes, aus dem ein Anderes folgt. Es wird hier also die Abhängigkeit einer Bestimmung von einer Voraussetzung aufgezeigt. Soll nun das Dasein Gottes auf diese Weise bewiesen werden, so erhält dies den Sinn, dass das Sein Gottes von anderen Bestimmungen abhangen soll, dass diese also den Grund vom Sein Gottes ausmachen. Hier sieht man denn sogleich, dass etwas Schiefes herauskommen muss, denn Gott soll gerade schlechthin der Grund von Allem und hiermit nicht abhängig von Anderem sein. Man hat in dieser Beziehung in der neueren Zeit gesagt, Gottes Dasein sei nicht zu beweisen, sondern müsse unmittelbar erkannt werden. Die Vernunft versteht indess unter Beweisen etwas ganz Anderes als der Verstand, und auch der gesunde Sinn thut dies. Das Beweisen der Vernunft hat zwar auch zu seinem Ausgangspunkt ein Anderes als Gott, allein es lässt in seinem Fortgange dies Andere nicht als ein Unmittelbares und Seiendes, sondern indem es dasselbe als ein Vermitteltes und Gesetztes aufzeigt, so ergiebt sich dadurch zugleich dass Gott als der die Vermittelung in sich aufgehoben Enthaltende, wahrhaft Unmittelbare, Ursprüngliche und auf sich Beruhende zu betrachten ist. — Sagt man: betrachtet die Natur, sie wird euch auf Gott führen, ihr werdet einen absoluten Endzweck finden, — so ist damit nicht gemeint, dass Gott ein Vermitteltes sei, sondern dass nur wir den Gang machen von einem Anderen zu Gott, in der Art, dass Gott als die Folge zugleich der absolute Grund jenes Ersten ist, dass also die Stellung sich verkehrt und dasjenige, was

als Folge erscheint, sich auch als Grund zeigt und was erst als Grund sich darstellte, zur Folge herabgesetzt wird. Dies ist denn auch der Gang des vernünftigen Beweisens.

Werfen wir nach der bisher angestellten Erörterung noch einen Blick auf das Verfahren dieser Metaphysik überhaupt, so ergiebt sich uns, wie dasselbe darin bestand, dass sie die Vernunftgegenstände in abstrakte, endliche Verstandesbestimmungen fasste und die abstrakte Identität zum Princip machte. Diese Verstandesunendlichkeit aber, dies reine Wesen, ist selbst nur ein Endliches, denn die Besonderheit ist davon ausgeschlossen, beschränkt und negiert dieselbe. Diese Metaphysik, anstatt zur konkreten Identität zu kommen, beharrte auf der abstrakten; aber ihr Gutes war das Bewusstsein, dass der Gedanke allein die Wesenheit des Seienden sei. Den Stoff zu dieser Metaphysik gaben die früheren Philosophen und namentlich die Scholastiker. In der spekulativen Philosophie ist der Verstand zwar ein Moment, aber ein Moment, bei welchem nicht stehen geblieben wird. Platon ist kein solcher Metaphysiker und Aristoteles noch weniger, obgleich man gewöhnlich das Gegenteil glaubt.

ZWEITE STELLUNG DES GEDANKEN ZUR OBJEKTIVITÄT.

I. EMPIRISMUS.

§ 37.

Das Bedürfnis teils eines konkreten Inhalts gegen die abstrakten Theorien des Verstandes, der nicht für sich selbst aus seinen Allgemeinheiten zur Besonderung und Bestimmung fortgehen kann, teils eines festen Halts gegen die Möglichkeit, auf dem Felde und nach der Methode der endlichen Bestimmungen alles beweisen zu können, führte zunächst auf den Empirismus, welcher, statt in dem Gedanken selbst das Wahre zu suchen, dasselbe aus der Erfahrung, der äusseren und inneren Gegenwart, zu holen geht.

Zusatz. Der Empirismus verdankt seinen Ursprung dem im vorstehenden § angegebenen Bedürfnis eines konkreten Inhalts und eines festen Halts, welchem Bedürfnis die abstrakte Verstandesmetaphysik nicht zu genügen vermag. Was hierbei das Konkrete des Inhalts anbetrifft, so ist es überhaupt darum zu thun, dass die Gegenstände des Bewusstseins als in sich bestimmt und als Einheit unterschiedener Bestimmungen gewusst werden. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, dies bei der Verstandesmetaphysik, nach dem Princip des Verstandes, keineswegs der Fall. Das bloss verständige Denken ist auf die Form des abstrakt Allgemeinen beschränkt und vermag nicht zur Besonderung dieses Allgemeinen fortzuschreiten. So begab sich z. B. die alte Metaphysik daran, durch das Denken auszumitteln, was das Wesen oder die Grundbestimmung der Seele sei, und es hiess dann die Seele sei einfach. Diese der Seele zugeschriebene Einfachheit hat hier die Bedeutung der abstrakten Einfachheit, mit Ausschliessung des Unterschiedes, welcher, als Zusammengesetztheit, als die Grundbestimmung des Leibes und dann weiter der Materie überhaupt betrachtet wurde. Nun aber ist die abstrakte Einfachheit eine sehr dürftige Bestimmung, wodurch der Reichtum der Seele und dann weiter des Geistes keineswegs zu erfassen ist. Indem so das abstrakt metaphysische Denken sich als unzureichend erwies, sah man sich genötigt, zur empirischen Psychologie seine Zuflucht zu nehmen. Eben so ver-

hält es sich mit der rationellen Physik. Wenn hier z. B. gesagt wurde, dass der Raum unendlich sei, dass die Natur keinen Sprung thue u. s. w., so ist dies durchaus unbefriedigend der Fülle und dem Leben der Natur gegenüber.

§ 38.

Der Empirismus hat diese Quelle einerseits mit der Metaphysik selbst gemein, als welche für die Beglaubigung ihrer Definitionen, — der Voraussetzungen so wie des bestimmteren Inhalts, ebenfalls die Vorstellungen, d. h. den zunächst von der Erfahrung herrührenden Inhalt zur Gewähr hat; anderen Teils ist die einzelne Wahrnehmung von der Erfahrung unterschieden, und *der Empirismus erhebt den der Wahrnehmung, dem Gefühl und der Anschauung angehörigen Inhalt in die Form allgemeiner Vorstellungen, Sätze und Gesetze etc.* Dies geschieht jedoch nur in dem Sinne, dass diese allgemeinen Bestimmungen (z. B. Kraft) keine weitere Bedeutung und Gültigkeit für sich haben sollen als die aus der Wahrnehmung genommene, und kein als in der Erscheinung nachzuweisender Zusammenhang Berechtigung haben soll. Den festen Halt nach der subjektiven Seite hat das empirische Erkennen darin, dass das Bewusstsein in der Wahrnehmung seine eigene unmittelbare Gegenwart und Gewissheit hat.

Es liegt im Empirismus dies grosse Princip, dass was wahr ist in der Wirklichkeit sein und für die Wahrnehmung da sein muss. Dies Princip ist dem *Sollen* entgegengesetzt, *womit die Reflexion sich aufbläht und gegen die Wirklichkeit und Gegenwart mit einem Jenseits verächtlich thut, welches nur in dem subjektiven Verstande seinen Sitz und Dasein haben soll.* Wie der Empirismus erkennt (§ 7) auch die Philosophie nur das was ist; sie weiss nicht solches, was nur sein soll und somit nicht da ist. — Nach der subjektiven Seite ist ebenso das wichtige Princip der Freiheit anzuerkennen, welches im Empirismus liegt, dass nämlich der Mensch, was er in seinem Wissen gelten lassen soll, selbst sehen, sich selbst darin präsent wissen soll. — Die konsequente Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, läugnet aber das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die

Erkenntnis und Bestimmtheit desselben, und lässt dem Denken nur die Abstraktion und formelle Allgemeinheit und Identität zu. — *Die Grundtäuschung im wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, dass er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit und Unendlichem u. s. f. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien weiter fortschliesst, dabei die Formen des Schliessens voraussetzt und anwendet, und bei allem nicht weiss, dass er so selbst Metaphysik enthält und treibt*, und jene Kategorien und deren Verbindungen auf eine völlig unkritische und bewusstlose Weise gebraucht.

Zusatz. Vom Empirismus erging der Zuruf: Lasst das Herumtreiben in leeren Abstraktionen, schaut auf eure Hände, erfasst das Hier des Menschen und der Natur, geniesst die Gegenwart — und es ist nicht zu verkennen, dass hierin ein wesentlich berechtigtes Moment enthalten ist. Das Hier, die Gegenwart, das Diesseits sollte mit der leeren Jenseitigkeit, mit den Spinnengeweben und Nebelgestalten des abstrakten Verstandes vertauscht werden. Hiermit wird dann auch der in der alten Metaphysik vermisste feste Halt, d. h. die unendliche Bestimmung gewonnen. Der Verstand klaubt nur endliche Bestimmungen heraus; diese sind an sich haltlos und wankend und das auf denselben errichtete Gebäude stürzt in sich zusammen. Eine unendliche Bestimmung zu finden war überhaupt der Trieb der Vernunft; es war aber noch nicht an der Zeit, dieselbe im Denken zu finden. So fasste denn dieser Trieb die Gegenwart auf, das Hier, das Dieses, welches die unendliche Form an sich hat, wenn auch nicht in der wahrhaften Existenz dieser Form. Das Aeusserliche ist „an sich" das Wahre, denn ***das Wahre ist wirklich und muss existieren.*** Die unendliche Bestimmtheit also, die die Vernunft sucht, ist in der Welt, wenn gleich in sinnlich einzelner Gestalt, nicht in ihrer Wahrheit. — Näher ist nun die Wahrnehmung die Form, worin begriffen werden sollte, und dies ist der Mangel des Empirismus. ***Die Wahrnehmung als solche ist immer ein Einzelnes und Vorübergehendes:*** dabei bleibt jedoch das Erkennen nicht stehen, sondern dasselbe sucht im dem wahrgenommenen Einzelnen das Allgemeine und Bleibende auf, und dies ist der Fortgang von der blossen Wahrnehmeng zur Erfahrung. — Um Erfahrungen zu machen, bedient sich der Empirismus vornehmlich der Form der Analyse. ***In der Wahrnehmung hat man ein mannichfach Konkretes, dessen Bestimmungen auseinandergelegt werden sollen, wie eine Zwiebel, deren Häute man ablöst.*** Diese Zergliederung hat also den Sinn, dass man die zusammengewachsenen Bestimmungen auflöst, zerlegt und nichts hinzuthut als die subjektieve Thätigkeit des Zerlegens. Die Analyse ist jedoch der Fortgang von der Unmittelbarkeit der Wahrnehmung zum Gedanken, insofern die Bestimmungen, welche der analysierte Gegenstand in sich vereinigt enthält, dadurch dass sie getrennt werden die Form der Allgemeinheit erhalten. Der Empirismus, indem er die Gegenstände analysiert, befindet sich im Irrtum, wenn er meint er lasse dieselben wie sie sind, da er doch in der That das Konkrete in ein Abstraktes verwandelt. Hierdurch geschieht es zugleich, dass das Lebendige getötet wird, denn lebendig ist nur das Konkrete,

Eine. Gleichwohl muss jene Scheidung geschehen um zu begreifen, und ***der Geist selbst ist die Scheidung in sich*** Dies ist jedoch nur die eine Seite, und die Hauptsache besteht in der Vereinigung des Geschiedenen. Indem die Analyse auf dem Standpunkt der Scheidung stehen bleibt, so gilt von derselben jenes Wort des Dichters:

> **Encheiresin naturae nennt's die Chemie,**
> **Spottet ihrer selbst und weiss nicht wie,**
> **Hat die Teile in ihrer Hand,**
> **Fehlt leider nur das geistige Band.**

Die Analyse geht vom Konkreten aus und hat in diesem Material viel vor dem abstrakten Denken der alten Metaphysik voraus. Dieselbe setzt die Unterschiede fest und dies ist von grosser Wichtigkeit; diese Unterschiede sind dann aber selbst nur wieder abstrakte Bestimmungen, d. h. Gedanken. Indem nun diese Gedanken als dasjenige gelten, was die Gegenstände an sich sind, so ist dies wieder die Voraussetzung der alten Metaphysik, dass nämlich im Denken das Wahrhafte der Dinge liege.

Vergleichen wir jetzt weiter den Standpunkt des Empirismus mit dem der alten Metaphysik rücksichtlich des Inhalts, so hatte, wie wir früher gesehen haben, die letztere zu ihrem Inhalt jene allgemeinen Vernunftgegenstände, Gott, die Seele und die Welt überhaupt; dieser Inhalt war aus der Vorstellung aufgenommen und das Geschäft der Philosophie bestand darin, denselben auf die Form der Gedanken zurückzuführen. In ähnlicher Weise verhielt es sich mit der scholastischen Philosophie; für diese bildeten die Dogmen der christlichen Kirche den vorausgesetzten Inhalt, um dessen nähere Bestimmung und Systematisierung durch das Denken es zu thun war. — Von ganz anderer Art ist der vorausgesetzte Inhalt des Empirismus. Dies ist der sinnliche Inhalt der Natur und der Inhalt des endlichen Geistes. Hier hat man also endlichen Stoff vor sich und in der alten Metaphysik den unendlichen. Dieser unendliche Inhalt wurde dann durch die endliche Form des Verstandes verendlicht. Beim Empirismus haben wir dieselbe Endlichheit der Form und ausserdem ist auch noch der Inhalt endlich. Die Methode ist übrigens insofern bei beiden Weisen des Philosophierens dieselbe, als bei beiden von Voraussetzungen, als etwas Festem, ausgegangen wird. Für den Empirismus ist überhaupt das Aeusserliche das Wahre, und wenn dann auch ein Uebersinnliches zugegeben wird, so soll doch eine Erkenntnis desselben nicht statt finden können, sondern man sich lediglich an das der Wahrnehmung Angehörige zu halten haben. Dieser Grundsatz aber in seiner Durchführung hat dasjenige gegeben, was man später als Materialismus bezeichnet hat. Diesem Materialismus gilt die Materie als solche als das wahrhaft Objektive. ***Materie*** aber ***ist*** selbst schon ***ein Abstraktum, welches als solches nicht wahrzunehmen ist.*** Man kann deshalb sagen, es giebt keine Materie, denn wie sie existiert, ist sie immer ein Bestimmtes, Konkretes. Gleichwohl soll das Abstraktum der Materie die Grundlage für alles Sinnliche sein — das Sinnliche überhaupt, die absolute Vereinzelung in sich und daher das Aussereinanderseiende. Indem nun dies Sinnliche für den Empirismus ein Gegebenes ist und bleibt, so ist dies eine Lehre der Unfreiheit, denn die ***Freiheit besteht*** gerade ***darin, das ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhange von einem Inhalt, der ich selbst bin.*** Weiter sind auf diesem Standpunkt Vernunft und Unvernunft nur subjektiv,

d. h. wir haben uns das Gegebene gefallen zu lassen so wie es ist, und wir haben kein Recht danach zu fragen, ob und inwiefern dasselbe in sich vernünftig ist.

§. 39.

Ueber dies Princip ist zunächst die richtige Reflexion gemacht worden, das in dem, was Erfahrung genannt wird und von blosser einzelner Wahrnehmung einzelner Thatsachen zu unterscheiden ist, sich zwei Elemente finden, — das eine der für sich vereinzelte unendlich mannichfaltige Stoff, — das andere die Allgemeinheit und Notwendigkeit. *Die Empirie zeigt wohl etwa unzählbar viele gleiche Wahrnehmungen auf, aber etwas ganz Anderes ist noch die Allgemeinheit als die grosse Menge. Ebenso gewährt die Empirie wohl Wahrnehmungen von aufeinander folgenden Veränderungen oder von nebeneinander liegenden Gegenständen, aber nicht einen Zusammenhang der Notwendigkeit.* Indem nun die Wahrnehmuug die Grundlage dessen, was für Wahrheit gelte, bleiben soll, so erscheint die Allgemeinheit und Notwendigkeit als etwas Unberechtigtes, als eine subjektive Zufälligkeit, eine blosse Gewohnheit, deren Inhalt so oder anders beschaffen sein kann.

Eine wichtige Konsequenz hievon ist, dass in dieser empirischen Weise die rechtlichen und sittlichen Bestimmungen und Gesetze, so wie der Inhalt der Religion als etwas Zufälliges erscheinen und deren Objektivität und innere Wahrheit aufgegeben ist.

Der humesche Skepticismus, von dem die obige Reflexion vornehmlich ausgeht, ist übrigens vom griechischen Skepticismus sehr wohl zu unterscheiden. Der humesche legt die Wahrheit des Empirischen, des Gefühls, der Anschauung zu Grunde, und bestreitet die allgemeinen Bestimmungen und Gesetze von da aus, aus dem Grunde, weil sie nicht eine Berechtigung durch die sinnliche Wahrnehmung haben. Der alte Skepticismus war so weit entfernt, das Gefühl, die Anschauung zum Princip der Wahrheit zu machen, dass er sich vielmehr zu allererst gegen das Sinnliche kehrte. (Ueber den modernen Skepticismus in seiner Vergleichung mit dem alten s. Schellings und Hegels Krit. Journal der Philosophie 1802, I Bd, 1 St.)

II. KRITISCHE PHILOSOPHIE.

§ 40.

Die kritische Philosophie hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten lässt.

Zunächst wird von dem Unterschiede der Elemente ausgegangen, die sich in der Analyse der Erfahrung finden, des sinnlichen Stoffes und der allgemeinen Beziehungen desselben. Indem sich hiemit die im vorhergehenden § angeführte Reflexion verbindet, dass in der Wahrnehmung für sich nur Einzelnes und nur solches was geschehe enthalten sei, wird zugleich bei dem Faktum beharrt, dass die Allgemeinheit und Notwendigkeit als eben so wesentliche Bestimmungen sich in dem, was Erfahrung genannt wird, vorfinden. Weil dieses Element nun nicht aus dem Empirischen als solchem herstammt, so gehört es der Spontaneität des Denkens an oder ist „a priori". — *Die Denkbestimmungen oder Verstandesbegriffe machen* die Objektivität der Erfahrungserkenntnisse aus. Sie enthalten überhaupt Beziehungen, und es formieren sich daher durch sie *synthetische Urteile a priori (d. i. ursprüngliche Beziehungen Entgegengesetzter).*

Dass sich in der Erkenntnis die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit finden, dies Faktum stellt der humesche Skepticismus nicht in Abrede. Etwas Anderes als ein vorausgesetztes Faktum ist es in der kantischen Philosophie auch nicht; man kann nach der gewöhnlichen Sprache in den Wissenschaften sagen, dass sie nur eine andere Erklärung jenes Faktums aufgestellt habe.

§ 41.

Die kritische Philosophie unterwirft nun den Wert der in der Metaphysik — übrigens auch in den anderen Wissenschaften und im gewöhnlichen Vorstellen — gebrauchten Verstandesbegriffe zunächst der Untersuchung. Diese Kritik geht jedoch

nicht auf den Inhalt und das bestimmte Verhältnis dieser Denkbestimmungen gegen einander selbst ein, sondern betrachtet sie nach dem Gegensatz von Subjektivität und Objektivität überhaupt. Dieser Gegensatz, wie er hier genommen wird, bezieht sich (s. vorherg. §) auf den Unterschied der Elemente innerhalb der Erfahrung. Die Objektivität heisst hier das Element von Allgemeinheit und Notwendigkeit, d. i. von den Denkbestimmungen selbst, — dem sogenannten Apriorischen. Aber die kritische Philosophie erweitert den Gegensatz so, dass in die Subjektivität das Gesammte der Erfahrung, d. h. jene beide Elemente, zusammenfällt, und derselben nichts gegenüber bleibt, als das Ding-an-sich.

Die näheren Formen des Apriorischen, d. i. des Denkens und zwar desselben als der seiner Objektivität ungeachtet nur subjektiven Thätigkeit, ergeben sich auf folgende Weise, — einer Systematisierung, welche übrigens nur auf psychologisch-historischen Grundlagen beruht.

Zusatz 1. Es ist dadurch, dass die Bestimmungen der alten Metaphysik der Untersuchung unterworfen worden sind, ohne Zweifel ein sehr wichtiger Schritt geschehen. Das unbefangene Denken erging sich ohne Arg in jenen Bestimmungen, die sich geradezu und von selbst machten. Es wurde dabei nicht daran gedacht, inwiefern diese Bestimmungen für sich Wert und Gültigkeit hätten. Früher ist bereits bemerkt worden, das freie Denken sei ein solches, welches keine Voraussetzungen habe. Das Denken der alten Metaphysik war deshalb kein freies, weil dasselbe seine Bestimmungen ohne Weiteres als ein Vorausseiendes, als ein a priori gelten liess, welches die Reflexion nicht selbst géprüft hatte. Die kritische Philosophie machte es sich dagegen zur Aufgabe, zu untersuchen, inwieweit überhaupt die Formen des Denkens fähig seien, zur Erkenntnis der Wahrheit zu verhelfen. Näher sollte nun das Erkenntnisvermögen vor dem Erkennen untersucht werden. Hierin liegt nun allerdings das Richtige, dass die Formen des Denkens selbst zum Gegenstande des Erkennens gemacht werden müssen, allein es schleicht sich auch bald das ***Missverständnis*** ein, ***vor dem Erkennen schon erkennen, oder nicht eher in's Wasser gehen zu wollen, bevor man schwimmen gelernt hat.*** Allerdings sollen die Formen des Denkens nicht ununtersucht gebraucht werden, aber dies Untersuchen ist selbst schon ein Erkennen. Es muss also die Thätigkeit der Denkformen und ihre Kritik im Erkennen vereinigt sein. ***Die Denkformen*** müssen an und für sich betrachtet werden; sie ***sind der Gegenstand und die Thätigkeit des Gegenstandes selbst; sie selbst untersuchen sich,*** müssen an ihnen selbst sich ihre Grenze bestimmen und ihren Mangel aufzeigen. Dies ist dann diejenige Thätigkeit des Denkens, welche demnächst als „Dialektik" in besondere Betrachtung gezogen werden wird und von welcher hier nur vorläufig zu bemerken ist, dass dieselbe nicht als von aussen

an die Denkbestimmungen gebracht, sondern vielmehr als denselben selbst innewohnend zu betrachten ist.

Das Nächste in der kantischen Philosophie ist also dies, dass das Denken selbst sich untersuchen soll, inwiefern es zu erkennen fähig sei. ***Heutiges Tages ist man nun über die kantische Philosophie hinausgekommen und ein Jeder will weiter sein. Weitersein ist jedoch ein gedoppeltes, ein Vorwärts und ein Rückwärts-weiter. Viele unserer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nicht Anderes als das Verfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben Jedem gegeben ist.***

Zusatz 2. Kants Untersuchung der Denkbestimmungen leidet wesentlich an dem Mangel, dass dieselben nicht an und für sich, sondern nur unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, ob sie subjektiv seien. ***Unter dem Objektiven versteht man im Sprachgebrauch des gemeinen Lebens das ausser uns Vorhandene und durch die Wahrnehmung von aussen an uns Gelangende.*** Kant stellte nun von den Denkbestimmungen (wie z. B. Ursache und Wirkung) in Abrede, dass denselben Objektivität in dem hier erwähnten Sinne zukomme, d. h. dass dieselben in der Wahrnehmung gegeben seien, und betrachtete dieselben dagegen als unserm Denken selbst oder der Spontaneität des Denkens angehörig und in diesem Sinn als subjektiv. ***Nun aber nennt Kant gleichwohl das Gedachte und näher das Allgemeine und Notwendige das Objektive, und das nur Empfundene das Subjektive.*** Der vorher erwähnte Sprachgebrauch erscheint hiermit als auf den Kopf gestellt und man hat Kant deshalb den Vorwurf der Sprachverwirrung gemacht; jedoch mit grossem Unrecht. Es verhält sich damit näher folgendermaassen. Dem gemeinen Bewusstsein erscheint das demselben Gegenüberstehende sinnlich Wahrnehmbare (z. B. dieses Tier, dieser Stern u. s. w.) als das für sich Bestehende, Selbstständige, und die Gedanken gelten demselben dagegen als das Unselbstständige und von einem Anderen Abhängige. ***Nun aber ist in der That das sinnlich Wahrnehmbare das eigentlich Unselbstständige und Sekundäre,*** und die Gedanken sind dagegen das wahrhaft Selbstständige und Primitive. In diesem Sinn hat Kant das Gedankenmässige (das Allgemeine und Notwendige) das Objektive genannt, und zwar mit vollem Recht. Andererseits ist das sinnlich Wahrnehmbare insofern allerdings das Subjektive, als dasselbe seinen Halt nicht in sich selbst hat und eben so flüchtig und vorübergehend ist, als dem Gedanken der Charakter der Dauer und des inneren Bestandes zukommt. Die hier erwähnte und durch Kant geltend gemachte Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem Objektiven und Subjektiven finden wir denn auch heut zu Tage im Sprachgebrauch des höher gebildeten Bewusstseins; so wird z. B. von der Beurteilung eines Kunstwerkes gefordert, dass dieselbe objektiv und nicht subjektiv sein soll und darunter wird dann verstanden, dass dieselbe nicht von zufälliger, partikulärer Empfindung und Stimmung des Augenblicks ausgehen, sondern die allgemeine und im Wesen der Kunst begründeten Gesichtspunkte ins Auge fassen soll. In demselben Sinne wird bei einer wissenschaftlichen Beschäftigung zwischen einem objektiven und einem subjektiven Interesse unterschieden werden können.

Ferner ist nun aber auch die kantische Objektivität des Denkens insofern selbst nur wieder subjektiv, als nach Kant die Gedanken, obschon allgemeine und notwendige Bestimmungen, doch nur unsere Gedanken und von dem, was dás

Ding an sich ist, durch eine unübersteigbare Kluft unterschieden sind. ***Dagegen ist die wahre Objektivität des Denkens diese, dass die Gedanken nicht bloss unsere Gedanken, sondern zugleich das Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind.*** — Objektiv und subjektiv sind bequeme Ausdrücke, deren man sich mit Geläufigkeit bedient und bei deren Gebrauch gleichwohl sehr leicht Verwirrung entsteht. Nach der bisherigen Erörterung hat die Objektivität eine dreifache Bedeutung. Zunächst die Bedeutung des äusserlich Vorhandenen, im Unterschiede vom nur Subjektiven, Gemeinten, Erträumten u. s. f.; zweitens die von Kant festgestellte Bedeutung des Allgemeinen und Notwendigen im Unterschiede von dem unserer Empfindung angehörigen Zufälligen, Partikulären und Subjektiven und drittens die vorher zuletzt erwähnte Bedeutung des gedachten An-sich, dessen was da ist, im Unterschiede von dem nur durch uns Gedachten und somit noch von der Sache selbst oder an sich Unterschiedenen.

§ 42.

a) Das theoretische Vermögen, die Erkenntnis als solche.

Als den bestimmten „Grund" der Verstandesbegriffe giebt diese Philosophie die ursprüngliche Identität des Ich im Denken — (transcendentale Einheit des Selbstbewusstseins) an. Die durch Gefühl und die Anschauung gegebenen Vorstellungen sind ihrem Inhalte nach ein Mannichfaltiges, und eben so sehr durch ihre Form, durch das Aussereinander der Sinnlichkeit in ihren beiden Formen, Raum und Zeit, welche als Formen (das Allgemeine) des Anschauens selbst a priori sind. Dieses Mannichfaltige des Empfindens und Anschauens, indem Ich dasselbe auf sich bezieht und in sich als in Einem Bewusstsein vereinigt (reine Apperception), wird hiemit in Identität, in eine ursprüngliche Verbindung gebracht. Die bestimmten Weisen dieses Beziehens sind die reinen Verstandesbegriffe, die Kategorien.

Bekanntlich hat es die kantische Philosophie sich mit der Auffindung der Kategorien sehr bequem gemacht. Ich, die Einheit des Selbstbewusstseins, ist ganz abstrakt und völlig unbestimmt; wie ist also zu den Bestimmungen des Ich, den Kategorien, zu kommen? Glücklicherweise finden sich in der gewöhnlichen Logik die verschiedenen Arten des Urteils bereits empirisch angegeben vor. Urteilen aber ist Denken eines bestimmten Gegenstandes. Die verschiedenen schon fertig aufgezählten Urteilsweisen liefern also die verschiedenen Bestimmungen des Denkens. — *Der fichteschen Philosophie bleibt das tiefe Verdienst, daran erinnert zu haben, dass die Denkbestimmungen in ihrer*

Notwendigkeit aufzuzeigen, dass sie wesentlich abzuleiten seien. — Diese Philosophie hätte auf die Methode die Logik abzuhandeln doch wenigstens die Wirkung gehabt haben sollen, dass die Denkbestimmungen überhaupt oder das übliche logische Material, die Arten der Begriffe, der Urteile, der Schlüsse, nicht mehr nur aus der Beobachtung genommen und so bloss empirisch aufgefasst, sondern aus dem Denken selbst abgeleitet würden. Wenn das Denken irgend etwas zu beweisen fähig sein soll, wenn die Logik fordern muss, dass Beweise gegeben werden, und wenn sie das Beweisen lehren will, so muss sie doch vor allem ihren eigentümlichsten Inhalt zu beweisen, dessen Notwendigkeit einzusehen, fähig sein.

Zusatz 1. Kant's Behauptung also ist, dass die Denkbestimmungen ihre Quelle im Ich haben und dass demnach Ich die Bestimmungen der Allgemeinheit und Notwendigkeit giebt. — Betrachten wir, was wir zunächst vor uns haben, so ist es überhaupt ein Mannichfaltiges; die Kategorien sind dann Einfachheiten, auf welche dieses Mannichfaltige sich bezieht. ***Das Sinnliche** dagegen **ist das Aussereinander, das Aussersichseiende;*** dies ist die eigentliche Grundbestimmung desselben. So hat z. B. Jetzt nur Sein in Beziehung auf ein Vorher und ein Nachher. Eben so ist das Rot nur vorhanden, insofern demselben Gelb und Blau entgegensteht. Dies Andere aber ist ausser dem Sinnlichen, und dieses ist nur insofern es das Andere nicht ist und nur insofern das Andere ist. — Gerade umgekehrt wie mit dem aussereinander und ausser sich seiendem Sinnlichen verhält es sich mit dem Denken oder dem Ich. Dieses ist das ursprünglich Identische, mit sich Einige und schlechthin bei sich Seiende. Sage ich Ich, so ist dies die abstrakte Beziehung auf sich selbst, und was in diese Einheit gesetzt wird, das wird von derselben inficiert und in sie verwandelt. Ich ist somit gleichsam der Schmelztiegel und das Feuer, wodurch die gleichgültige Mannichfaltigkeit verzehrt und auf Einheit reduciert wird. Dies ist es dann, was Kant reine Apperception nennt, zum Unterschiede von der gewöhnlichen Apperception, welche das Mannichfaltige als solches in sich aufnimmt, wohingegen die reine Apperception als die Thätigkeit des Vermeinigens zu betrachten ist. — Hiermit ist nun allerdings die Natur alles Bewusstseins richtig ausgesprochen. Das Streben der Menschen geht überhaupt dahin, die Welt zu erkennen, sie sich anzueignen und zu unterwerfen, und zu dem Ende muss die Realität der Welt gleichsam zerquetscht, d. h. idealisiert, werden. Zugleich ist dann aber zu bemerken, dass es nicht die subjektive Thätigkeit des Selbstbewusstseins ist, welche die absolute Einheit in die Mannichfaltigkeit hineinbringt. Diese Identität ist vielmehr das Wahrhafte selbst. Es ist dann gleichsam die Güte des Absoluten, die Einzelheiten zu ihrem Selbstgenusse zu entlassen und dieses selbst treibt sie in die absolute Einheit zurück.

Zusatz 2. *Solche Ausdrücke wie **transcendentale Einheit des Selbstbewusstseins** sehen sehr schwer aus, als ob da etwas **Ungeheures hinter dem Berge halte, aber die Sache ist einfacher.*** Was Kant unter dem Transcendentalen ver-

steht, dies ergiebt sich aus dem Unterschiede desselben vom Transcendenten. *Das Transcendente* nämlich *ist überhaupt dasjenige, was über die Bestimmheit des Verstandes hinausschreitet, und in diesem Sinn kommt dasselbe zunächst in der Mathematik vor. So wird z. B. in der Geometrie gesagt, man müsse sich die Peripherie des Kreises als aus unendlich viel unendlich kleinen geraden Linien bestehend vorstellen. Hier werden also Bestimmungen, die dem Verstand als schlechthin verschieden gelten (das Gerade und das Krumme), ausdrücklich als identisch gesetzt.* Ein solches Transcendentes ist nun auch das mit sich identische unendliche Selbstbewusstsein, im Unterschiede von dem durch endlichen Stoff bestimmten gemeinen Bewusstsein. Kant bezeichnete indess jene Einheit des Selbstbewusstseins nur als transcendental und verstand darunter, dass dieselbe nur subjektiv sei und nicht auch den Gegenständen selbst, wie sie an sich sind, zukomme.

Zusatz 3. Dass die Kategorien nur als uns angehörig (als subjektiv) zu betrachten seien, muss dem natürlichen Bewusstsein als sehr bizarr vorkommen und es liegt darin allerdings etwas Schiefes. So viel ist indess richtig, das die Kategorien in der unmittelbaren Empfindung nicht enthalten sind. Betrachten wir z. B. ein Stück Zucker; dieses ist hart, weiss, süss u. s. w. Wir sagen nun, alle diese Eigenschaften sind in Einem Gegenstand vereinigt und diese Einheit ist nicht in der Empfindung. Eben so verhält es sich, wenn wir zwei Begebenheiten als im Verhältnis von Ursache und Wirkung zu einander stehend betrachten; was hier wahrgenommen wird, das sind die vereinzelten beiden Begebenheiten, welche in der Zeit nach einander folgen. Dass aber die eine die Ursache und die andere die Wirkung ist (der Kausalnexus zwischen beiden), dies wird nicht wahrgenommen, sondern ist bloss für unser Denken vorhanden. Ob nun schon die Kategorien (wie z. B. Einheit, Ursache und Wirkung u. s. w.) dem Denken als solchem zukommen, so folgt daraus doch keineswegs, dass dieselben deshalb bloss ein Unsriges und nicht auch Bestimmungen der Gegenstände selbst wären. Dies soll nun aber nach ***Kant's*** Auffassung der Fall sein und seine ***Philosophie ist subjektiver Idealismus***, insofern Ich (das erkennende Subjekt) sowohl die Form als auch den Stoff des Erkennens liefere — jene als denkend und diesen als empfindend. — Nach dem Inhalt dieses subjektiven Idealismus ist in der That nicht die Hand umzukehren. Man kann etwa zunächst meinen, es werde den Gegenständen dadurch, dass ihre Einheit in das Subjekt verlegt wird, die Realität entzogen. Bloss dadurch indess, dass ihnen das Sein zukäme, gewönnen weder die Gegenstände noch wir etwas. Es kommt auf den Inhalt an, darauf ob dieser ein wahrer ist. Damit dass die Dinge bloss sind, ist denselben noch nicht geholfen. Ueber das Seiende kommt die Zeit und wird dasselbe demnächst auch nicht seiend. — *Man könnte* auch *sagen, der Mensch könne nach dem subjektiven Idealismus sich viel auf sich einbilden. Allein wenn seine Welt die Masse sinnlicher Anschauungen ist, so hat er nicht Ursache, auf eine solche Welt stolz zu sein.* Auf jenen Unterschied von Subjektivität und Objektivität kommt also überhaupt nichts an, sondern der Inhalt ist es, worauf es ankommt und dieser ist ebensowohl subjektiv als auch objektiv. Objektiv im Sinne der blossen Existenz ist auch ein Verbrechen, aber eine in sich nichtige Existenz, welche denn auch als solche in der Strafe zum Dasein kommt.

§ 43.

Einerseits ist es durch die Kategorien, dass die blosse Wahrnehmung zur Objektivität, zur Erfahrung erhoben wird, andererseits aber sind diese Begriffe als Einheiten bloss des subjectiven Bewusstseins durch den gegebenen Stoff bedingt, für sich leer und haben ihre Anwendung und ihren Gebrauch allein in der Erfahrung, deren anderer Bestandteil, die Gefühls- und Anschauungs-Bestimmungen, ebenso nur ein Subjektives ist.

Zusatz. *Von den Kategorien zu behaupten, dass dieselben für sich leer seien, ist insofern unbegründet, als dieselben jedenfalls daran, dass sie bestimmt sind, ihren Inhalt haben.* Nun ist zwar der Inhalt der Kategorien allerdings nicht ein sinnlich wahrnehmbarer, nicht ein räumlich-zeitlicher, allein dies ist nicht als ein Mangel, sondern vielmehr als ein Vorzug derselben zu betrachten. Dies findet denn auch schon im gewöhnlichen Bewusstsein seine Anerkennung und zwar in der Art, dass man z. B. von einem *Buch* oder von einer *Rede* in dem Maasse mehr sagt, dieselben seien *inhaltsvoll*, als darin mehr Gedanken, *allgemeine Resultate* u. s. f. zu finden sind — so wie man denn auch umgekehrt ein Buch, etwa näher einen Roman, darum noch nicht als inhaltsvoll gelten lässt, weil eine grosse Menge von vereinzelten Begebenheiten, Situationen und dergl. darin aufgehäuft ist. Hiermit ist also auch von dem gewöhnlichen Bewusstsein ausdrücklich anerkannt, dass zum Inhalt mehr gehört als der sinnliche Stoff: dieses Mehr aber sind die Gedanken und hier zunächst die Kategorien. — Hierbei ist dann noch zu bemerken, dass die Behauptung, die Kategorien seien für sich leer, allerdings insofern einen richtigen Sinn hat, als bei denselben und ihrer Totalität (der logischen Idee) nicht stehen zu bleiben, sondern zu den realen Gebieten der Natur und des Geistes fortzuschreiten ist, welches Fortschreiten jedoch nicht so aufgefasst werden darf, als käme dadurch zur logischen Idee von aussen ein derselben fremder Inhalt, sondern so, dass es *die eigne Thätigkeit der logischen Idee ist, sich zur Natur und zum Geiste weiter zu bestimmen und zu entfalten.*

§ 44.

Die Kategorien sind daher unfähig Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntnis durch die Kategorien ist darum unvermögend die Dinge an sich zu erkennen.

Das Ding an sich (— und unter dem Ding wird auch der Geist, Gott, befasst) *drückt den Gegenstand aus, insofern von Allem, was er für das Bewusstsein ist*, von allen Gefühlsbestimmungen, wie von allen bestimmten Gedanken desselben *abstrahiert wird. Es*

ist leicht zu sehen was übrig bleibt, — das völlige Abstraktum, das ganz Leere, bestimmt nur noch als Jenseits, das Negative der Vorstellung, des Gefühls, des bestimmten Denkens u. s. f. Eben so einfach aber ist die Reflexion, dass dies Caput mortuum selbst nur das Produkt des Denkens ist, eben des zur reinen Abstraktion fortgegangenen Denkens, des leeren Ich, das diese leere Identität seiner selbst sich zum Gegenstande macht. Die negative Bestimmung, welche diese abstrakte Identität als Gegenstand erhält, ist gleichfalls unter den kantischen Kategorien aufgeführt, und ebenso etwas ganz Bekanntes, wie jene leere Identität. — *Man muss sich hiernach nur wundern, so oft wiederholt gelesen zu haben, man wisse nicht, was das Ding-an-sich sei; und es ist nichts leichter als dies zu wissen.*

§ 45.

Es ist nun die Vernunft, das Vermögen des Unbedingten, welche das Bedingte dieser Erfahrungskenntnisse einsieht. Was hier Vernunftgegenstand heisst, *das Unbedingte oder Unendliche, ist nichts anders als das Sich-selbst-Gleiche, oder es ist die* (§ 42) erwähnte *ursprüngliche Identität des Ich im Denken.* Vernunft heisst dies abstrakte Ich oder Denken, welches diese reine Identität sich zum Gegenstande oder Zweck macht. Vergl. Anm. z. vorh. §. Dieser schlechthin bestimmungslosen Identität sind die Erfahrungs-Erkenntnisse unangemessen, weil sie überhaupt von bestimmtem Inhalte sind. Indem solches Unbedingte für das Absolute und Wahre der Vernunft (für die Idee) angenommen wird, so werden somit die Erfahrungskennisse für das Unwahre, für Erscheinungen erklärt.

Zusatz. *Erst durch Kant ist der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft bestimmt hervorgehoben und in der Art festgestellt worden, dass jener das Endliche und Bedingte, diese aber das Unendliche und Unbedingte zum Gegenstand hat.* Ob es nun schon als ein sehr wichtiges Resultat der kantischen Philosophie anzuerkennen ist, dass dieselbe die Endlichkeit der bloss auf Erfahrung beruhenden Verstandeserkenntnis geltend gemacht und den Inhalt derselben als Erscheinung bezeichnet hat, so ist doch bei diesem negativen Resultat nicht stehen zu bleiben und die Unbedingtheit der Vernunft nicht bloss auf die abstrakte, den Unterschied ausschliessende, Identität mit sich zu reducieren. Indem die Vernunft auf solche Weise bloss als das Hinausschreiten über das Endliche und Bedingte des Verstandes betrachtet wird, so wird dieselbe hiermit in der That selbst zu einem Endlichen und Bedingten herabgesetzt, denn *das wahrhaft Unendliche ist nicht ein blosses Jenseits des Endlichen, sondern es enthält dasselbe als aufgehoben in sich selbst.* Dasselbe gilt dann auch von der Idee, welche Kant zwar insofern wieder zu Ehren gebracht hat, dass er dieselbe im Unterschiede von abstrakten Verstandesbestimmungen oder gar bloss sinnlichen Vorstellungen (dergleichen man im gemeinen Leben wohl auch schon Idee zu nennen pflegt) der Vernunft vindiciert hat, rücksichtlich deren er aber gleichfalls beim Negativen und beim blossen Sollen stehen geblieben ist. — Was dann noch die Auffassung der den Inhalt der Erfahrungserkenntnis bildenden Gegenstände unseres unmittelbaren Bewusstseins als blosser Erscheinungen anbetrifft, so ist dies jedenfalls als ein sehr wichtiges Resultat der kantischen Philosophie zu betrachten. Dem gemeinen (d. h. dem sinnlich-verständigen Bewusstsein gelten die Gegenstände, von denen es weiss, in ihrer Vereinzelung als selbstständig und auf sich beruhend und indem dieselben sich als aufeinander bezogen und durch einander bedingt erweisen, so wird diese gegenseitige Abhängigkeit derselben von einander als etwas den Gegenständen Aeusserliches und nicht zu ihrem Wesen Gehöriges betrachtet. Dagegen muss nun allerdings behauptet werden, dass die Gegenstände, von denen wir unmittelbar wissen, blosse Erscheinungen sind, d. h. dass dieselben den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen haben. Dabei kommt es dann aber weiter darauf an, wie dieses Andere bestimmt wird. *Nach der kantischen Philosophie sind die Dinge, von denen wir wissen, nur Erscheinungen für uns und das Ansich derselben bleibt für uns ein uns unzugängliches Jenseits.* An diesem subjektiven Idealismus, wonach dasjenige, was den Inhalt unseres Bewusstseins bildet, ein nur Unsriges, nur durch uns Gesetztes ist, hat das unbefangene Bewusstsein mit Recht Anstoss genommen. *Das wahre Verhältnis ist in der That dieses, dass die Dinge, von denen wir unmittelbar wissen, nicht nur für uns sondern an sich blosse Erscheinungen sind, und dass dieses die eigene Bestimmung der hiermit endlichen Dinge ist, den Grund ihres Seins nicht in sich selbst, sondern in der allgemeinen göttlichen Idee zu haben. Diese Auffassung der Dinge ist dann gleichfalls als Idealismus, jedoch im Unterschiede von jenem subjektiven Idealismus der kritischen Philosophie als absoluter Idealismus zu bezeichnen,* welcher absolute Idealismus, obschon über das gemein realistische Bewusstsein hinausgehend, doch der Sache nach so weinig bloss als ein Eigentum der Philosophie zu betrachten ist, dass derselbe vielmehr die Grundlage alles religiösen Bewusstseins bildet, in sofern nämlich auch dieses den Inbegriff alles dessen, was da ist, überhaupt die vorhandene Welt, als von Gott erschaffen und regiert betrachtet.

§ 46.

Es tritt aber das Bedürfnis ein, diese Identität oder das leere Ding-an-sich zu erkennen. Erkennen heisst nun nichts anderes als einen Gegenstand nach seinem bestimmten Inhalte wissen. Bestimmter Inhalt aber enthält mannichfaltigen Zusammenhang in ihm selbst und begründet Zusammenhang mit vielen anderen

Gegenständen. Für diese Bestimmung jenes Unendlichen oder Dings-an-sich hätte diese Vernunft nichts als die Kategorien; indem sie diese dazu gebrauchen will, wird sie uberfliegend (transcendent.)

Hier tritt die zweite Seite der Vernunftkritik ein, und diese zweite ist für sich wichtiger als die erste. Die erste ist nämlich die oben vorgekommene Ansicht, dass die Kategorien in der Einheit des Selbstbewusstseins ihre Quelle haben, dass somit die Erkenntnis durch dieselbe in der That nichts Objektives enthalte, und die ihnen zugeschriebene Objektivität (§§ 40. 41) selbst nur etwas Subjektives sei. Wird nur hierauf gesehen, so ist die kantische Kritik bloss ein subjektiver (platter) Idealismus, der sich nicht auf den Inhalt einlässt, nur die abstrakten Formen der Subjektivität und Objektivität vor sich hat, und zwar einseitigerweise bei der ersten, der Subjektivität, als letzter schlechthin affirmativer Bestimmung stehen bleibt. Bei der Betrachtung aber der sogenannten Anwendung, welche die Vernunft von den Kategorien für die Erkenntnis ihrer Gegenstände macht, kommt der Inhalt der Kategorien wenigstens nach einigen Bestimmungen zur Sprache, oder wenigstens läge darin eine Veranlassung, wodurch er zur Sprache kommen könnte. Es hat ein besonderes Interesse zu sehen wie Kant diese Anwendung der Kategorien auf das Unbedingte, d. h. die Metaphysik, beurteilt; dies Verfahren soll hier mit Wenigem angeführt und kritisiert werden.

§ 47.

α) Das erste Unbedingte, welches betrachtet wird, ist (s. oben § 34) die Seele. — In meinem Bewusstsein finde Ich mich immer α) als das bestimmende Subjekt, β) als ein Singuläres, oder abstrakt-Einfaches, γ) als das in allem Mannichfaltigen desjenigen, dessen ich mir bewusst bin, ein und dasselbe, — als Identisches, δ) als ein mich als denkendes von allen Dingen ausser mir Unterscheidendes.

Das Verfahren der vormaligen Metaphysik wird nun richtig angegeben, dass sie an die Stelle dieser empirischen Bestimmungen Denkbestimmungen, die entsprechenden Kategorien, setzte, wodurch diese vier Sätze entstehen: α) die Seele ist Substanz; β) sie ist einfache Substanz; γ) sie ist den verschiedenen Zeiten ihres Daseins nach numerisch-identisch; δ) sie steht im Verhältnisse zum Räumlichen.

An diesem Uebergange wird der Mangel bemerklich gemacht, dass zweierlei Bestimmungen mit einander verwechselt werden (Paralogismus), nämlich empirische Bestimmungen mit Kategorien, dass es etwas Unberechtigtes sei, aus jenen auf diese zu schliessen, überhaupt an die Stelle der ersteren die anderen zu setzen.

Man sieht, dass diese Kritik nichts anderes ausdrückt, als die oben § 39 angeführte humesche Bemerkung dass die Denkbestimmungen überhaupt, — Allgemeinheit und Notwendigkeit, — nicht in der Wahrnehmung angetroffen werden, dass das Empirische seinem Inhalte wie seiner Form nach verschieden sei von der Gedankenbestimmung.

Wenn das Empirische die Beglaubigung des Gedankens ausmachen sollte, so wäre für diesen allerdings erforderlich, in Wahrnehmungen genau nachgewiesen werden zu können. — *Dass von der Seele nicht die Substantialität, Einfachheit, Identität mit sich und die in der Gemeinschaft mit der materiellen Welt sich erhaltende Selbstständigkeit behauptet werden könne, dies wird in der kantischen Kritik der metaphysischen Psychologie allein darauf gestellt, dass die Bestimmungen, welche uns das Bewusstsein über die Seele erfahren lässt, nicht genau dieselben Bestimmungen sind, welche das Denken hierbei producicrt.* Nach der obigen Darstellung aber lässt auch Kant das Erkennen überhaupt, ja selbst das Erfahren, darin bestehen, dass die Wahrnehmungen gedacht werden, d. h. die Bestimmungen, welche zunächst dem Wahrnehmen angehören, in Denkbestimmungen verwandelt werden. — Immer ist es für einen guten Erfolg der kantischen Kritik zu achten, dass das Philosophieren über den Geist von dem Seelendinge, von den Kategorien und damit von den Fragen über die Einfachheit oder Zusammengesetztheit, Materialität u. s. f. der Seele befreit worden ist. — Der wahrhafte Gesichtspunkt aber von der Unzulässigkeit solcher Formen wird selbst für den gewöhnlichen Menschen-

verstand doch nicht der sein, dass sie Gedanken sind, sondern vielmehr, dass solche Gedanken an und für sich nicht die Wahrheit enthalten. — Wenn Gedanke und Erscheinung einander nicht vollkommen entsprechen, so hat man zunächst die Wahl das Eine oder das Andere für das Mangelhafte anzusehen. In dem kantischen Idealismus, sofern er das Vernünftige betrifft, wird der Mangel auf die Gedanken geschoben, so dass diese darum unzulänglich seien, weil sie nicht dem Wahrgenommenen und einem auf den Umfang des Wahrnehmens sich beschränkenden Bewusstsein adäquat, die Gedanken nicht in solchem angetroffen werden. Der Inhalt des Gedankens für sich selbst kommt hier nicht zur Sprache.

Zusatz. Paralogismen sind überhaupt fehlerhafte Schlüsse, deren Fehler näher darin besteht, dass man in den beiden Prämissen ein und dasselbe Wort in verschiedenem Sinn anwendet. Auf solchen Paralogismen soll nach Kant das Verfahren der alten Metaphysik in der rationellen Psychologie beruhen, in sofern nämlich hier bloss empirische Bestimmungen der Seele, als derselben an und für sich zukommend, betrachtet werden. — Es ist übrigens ganz richtig, dass dergleichen Prädikate wie Einfachheit, Unveränderlichkeit u. s. w. der Seele nicht beizulegen sind, jedoch nicht aus dem von Kant dafür angegebenen Grunde, weil die Vernunft dadurch die ihr angewiesene Grenze überschreiten würde, sondern darum, weil dergleichen abstrakte Verstandesbestimmungen für die Seele zu schlecht sind und dieselbe noch etwas ganz Anderes ist als das bloss Einfache, Unveränderliche u. s. w. So ist z. B. die Seele allerdings einfache Identität mit sich, aber zugleich ist dieselbe, als thätig, sich in sich selbst unterscheidend, wohingegen das „nur", d. h. das abstrakt, Einfache eben als solches zugleich das Tote ist. — *Dass Kant durch seine Polemik gegen die alte Metaphysik jene Prädikate von der Seele und vom Geist entfernt hat, ist als ein grosses Resultat zu betrachten, aber das Warum? ist bei ihm ganz verfehlt.*

§ 48.

β) Bei dem Versuche der Vernunft, das Unbedingte des zweiten Gegenstandes (§ 35), der Welt, zu erkennen, gerät sie in Antinomien, d. h. in die Behauptung zweier entgegengesetzter Sätze über denselben Gegenstand, und zwar so, dass jeder dieser Sätze mit gleicher Notwendigkeit behauptet werden muss. Hieraus ergiebt sich, dass der weltliche Inhalt, dessen Bestimmungen in solchen Widerspruch geraten, nicht an sich, sondern nur Erscheinung sein könne. Die Auflösung ist, dass der Widerspruch

nicht in den Gegenstand an und für sich fällt, sondern allein der erkennenden Vernunft zukommt.

Hier kommt es zur Sprache, dass der Inhalt selbst, nämlich die Kategorien für sich, es sind, welche den Widerspruch herbeiführen. Dieser Gedanke, dass der Widerspruch, der am Vernünftigen durch die Verstandesbestimmungen gesetzt wird, wesentlich und notwendig ist, ist für einen der wichtigsten und tiefsten Fortschritte der Philosophie neuerer Zeit zu achten. So tief dieser Gesichtspunkt ist, so trivial ist die Auflösung; sie besteht nur in einer Zärtlichkeit für die weltlichen Dinge. Das weltliche Wesen soll es nicht sein, welches den Makel des Widerspruchs an ihm habe, sondern derselbe nur der denkenden Vernunft, dem Wesen des Geistes, zukommen. Man wird wohl dawider nichts haben, dass die erscheinende Welt dem betrachtenden Geiste Widersprüche zeige, — erscheinende Welt ist sie, wie sie für den subjektiven Geist, für Sinnlichkeit und Verstand, ist. Aber wenn nun das weltliche Wesen mit dem geistigen Wesen verglichen wird, so kann man sich wundern, mit welcher Unbefangenheit die demütige Behauptung aufgestellt und nachgesprochen worden, dass nicht das weltliche Wesen, sondern das denkende Wesen, die Vernunft, das in sich Widersprechende sei. Es hilft nichts, dass die Wendung gebraucht wird, die Vernunft gerate nur durch die Anwendung der Kategorien in den Widerspruch. Denn es wird dabei behauptet, dieses Anwenden sei notwendig, und die Vernunft habe für das Erkennen keine anderen Bestimmungen als die Kategorien. Erkennen ist in der That bestimmendes und bestimmtes Denken; ist die Vernunft nur leeres, unbestimmtes Denken, so denkt sie nichts. Wird aber am Ende die Vernunft auf jene leere Identität reduciert (s. im folg. §) so wird auch sie am Ende glücklich noch von dem Widerspruche befreit durch die leichte Aufopferung alles Inhaltes und Gehaltes.

Es kann ferner bemerkt werden, dass die Ermangelung einer tieferen Betrachtung der Antinomie zunächst noch veranlasste, dass Kant nur vier Antinomien aufführt. Er kam auf diese, indem er wie bei den sogenannten Paralogismen die Kategorientafel voraussetzte, wobei er die späterhin so beliebt gewordene Manier anwendete, statt die Bestimmungen eines Gegenstandes aus dem

Begriffe abzuleiten, denselben bloss unter ein sonst fertiges Schema zu setzen. Das weitere Bedürftige in der Ausführung der Antinomien habe ich gelegentlich in meiner Wissenschaft der Logik aufgezeigt. — *Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, dass nicht nur in den vier besonderen aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Gegenständen aller Gattungen, in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen. Dies zu wissen und die Gegenstände in dieser Eigenschaft zu erkennen, gehört zum Wesentlichen der philosophischen Betrachtung; diese Eigenschaft macht das aus, was weiterhin sich als das dialektische Moment des Logischen bestimmt.*

Zusatz. Auf dem Standpunkt der alten Metaphysik wurde angenommen, dass wenn das Erkennen in Widersprüche gerate, so sei dieses nur eine zufällige Verirrung und beruhe auf einem subjektiven Fehler im Schliessen und Raisonnieren. Nach Kant hingegen liegt es in der Natur des Denkens selbst, in Widersprüche (Antinomien) zu verfallen, wenn dasselbe das Unendliche erkennen will. Ob nun schon, wie in der Anmerkung zum obigen § erwähnt worden, das Aufzeigen der Antinomien in sofern als eine sehr wichtige Förderung der philosophischen Erkenntnis zu betrachten ist, als dadurch der starre Dogmatismus der Verstandesmetaphysik beseitigt und auf die dialektische Bewegung des Denkens hingewiesen worden, so muss doch dabei zugleich bemerkt werden, dass Kant auch hier bei dem bloss negativen Resultat der Nichterkennbarkeit des Ansich der Dinge stehen geblieben und nicht zur Erkenntnis der wahren und positiven Bedeutung der Antinomien hindurch gedrungen ist. *Die wahre und positive Bedeutung der Antinomien besteht* nun *überhaupt darin, dass alles Wirkliche entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält und dass somit das Erkennen und näher das Begreifen eines Gegenstandes eben nur so viel heisst, sich dessen als einer konkreten Einheit entgegengesetzter Bestimmungen bewusst zu werden.* Während nun, wie früher gezeigt wurde, die alte Metaphysik bei Betrachtung der Gegenstände, um deren metaphysische Erkenntnis es zu thun war, so zu Werke ging, dass abstrakte Verstandesbestimmungen mit Ausschluss der denselben entgegengesetzten zur Anwendung gebracht wurden, so hat Kant dagegen nachzuweisen gesucht, wie den auf solche Weise sich ergebenden Behauptungen immer mit gleicher Berechtigung und gleicher Notwendigkeit andere Behauptungen des entgegengesetzen Inhalts gegenüber zu stellen sind. Kant hat sich beim Aufzeigen dieser Antinomien auf die Kosmologie der alten Metaphysik beschränkt und bei seiner Polemik gegen dieselbe unter Zugrundlegung des Schema's der Kategorien vier Antinomien herausgebracht. Die erste betrifft die *Frage: ob die Welt als nach Raum und Zeit begrenzt zu denken sei oder nicht?* Bei der zweiten Antinomie handelt es sich um das *Dilemma, ob die Materie als in's Unendliche teilbar oder aber als aus Atomen bestehend zu betrachten sei?* Die dritte Antinomie bezieht sich auf den Gegensatz der Freiheit und Notwendigkeit, in sofern nämlich, als die Frage aufgeworfen wird: *ob in der Welt Alles als durch den Kausalnexus bedingt angesehen werden müsse, oder ob auch freie Wesen, d. h. absolute Anfangspunkte der Aktion, in der Welt anzunehmen seien.* Hierzu kommt dann endlich noch als vierte Antinomie das Dilemma, *ob die Welt überhaupt eine Ursache habe oder nicht.* — Das Verfahren, welches Kant bei seiner Erörterung über diese Antinomien beobachtet, ist nun zunächst dieses, dass er die darin enthaltenen entgegengesetzten Bestimmungen als Thesis und Antithesis einander gegenüberstellt und beide zu beweisen, d. h. als notwendige Ergebnisse des Nachdenkens darüber darzustellen sucht, wobei er sich ausdrücklich dagegen verwahrt, als habe er Blendwerke gesucht, um etwa einen Advokaten-Beweis zu führen. Nun aber sind in der That *die Beweise, welche Kant für seine Thesen und Antithesen beibringt, als blosse Scheinbeweise zu betrachten, da dasjenige, was bewiesen werden soll, immer schon in den Voraussetzungen enthalten ist, von denen ausgegangen wird* und nur durch das weitschweifige, apagogische Verfahren der Schein einer Vermittelung hervorgebracht wird. Gleichwohl bleibt die Aufstellung dieser Antinomien in sofern immer ein sehr wichtiges und anerkennenswertes Resultat der kritischen Philopophie, als dadurch (wenn auch zunächst nur subjektiv und unmittelbar) die thatsächliche Einheit jener Bestimmungen ausgesprochen ist, welche vom Verstand in ihrer Trennung festgehalten werden. So ist z. B. in der ersten der vorher erwähnten kosmologischen Antinomien dies enthalten, dass der Raum und die Zeit nicht nur als kontinuierlich, sondern auch als diskret zu betrachten sind, wohingegen in der alten Metaphysik bei der blossen Kontinuität stehen geblieben und demgemäss die Welt als dem Raum und der Zeit nach unbegrenzt betrachtet wurde. Es ist ganz richtig, dass über jeden bestimmten Raum und eben so über jede bestimmte Zeit hinausgegangen werden kann, allein es ist nicht minder richtig, dass Raum und Zeit nur durch ihre Bestimmtheit (d. h. als „hier" und „jetzt") wirklich sind und dass diese Bestimmtheit in ihrem Begriffe liegt. Dasselbe gilt dann auch von den übrigen vorher angeführten Antinomien, so z. B. von der Antinomie der Freiheit und Notwendigkeit, mit welcher es sich näher betrachtet so verhält, dass dasjenige, was der Verstand unter Freiheit und Notwendigkeit versteht, in der That nur ideelle Momente der wahren Freiheit und der wahren Notwendigkeit sind und dass diesen beiden in ihrer Trennung keine Wahrheit zukommt.

§ 49.

γ) Der dritte Vernunftgegenstand ist Gott (§ 36), welcher erkannt, d. h. denkend bestimmt werden soll. Für den Verstand ist nun gegen die einfache Identität alle Bestimmung nur eine Schranke, eine Negation als solche; somit ist alle Realität nur schrankenlos, d. h. unbestimmt zu nehmen, und Gott wird als Inbegriff aller Realitäten oder als das allerrealste Wesen zum einfachen Abstraktum, und für die Bestimmung bleibt nur die ebenso schlechthin abstrakte Bestimmtheit, das Sein, übrig. *Abstrakte Identität, welche* auch *hier der Begriff genannt wird, und Sein sind die zwei Momente, deren Vereinigung es ist, die von der Vernunft gesucht wird; sie ist das Ideal der Vernunft.*

§ 50.

Diese Vereinigung lässt zwei Wege oder Formen zu; es kann nämlich von dem Sein angefangen und von da zum Abstraktum des Denkens übergegangen, oder umgekehrt kann der Uebergang vom Abstraktum aus zum Sein bewerkstelligt werden.

Was jenen Anfang mit dem Sein betrifft, so stellt sich das Sein, als das Unmittelbare, dar als ein unendlich vielfach bestimmtes Sein, eine erfüllte Welt. Diese kann näher bestimmt werden als eine Sammlung von unendlich vielen Zufälligkeiten überhaupt (im kosmologischen Beweise), oder als eine Sammlung von unendlich vielen Zwecken und zweckmässigen Verhältnissen (im physiko-theologischen Beweise). — Dieses erfüllte Sein denken heisst ihm die Form von Einzelnheiten und Zufälligkeiten abstreifen, und es als ein allgemeines, an und für sich notwendiges und nach allgemeinen Zwecken sich bestimmendes und thätiges, Sein, welches von jenem ersten verschieden ist, fassen, — als Gott. — Der Hauptsinn der Kritik dieses Ganges ist dass derselbe ein Schliessen, ein Uebergang ist. Indem nämlich die Wahrnehmungen und deren Aggregat, die Welt, an ihnen als solchen nicht die Allgemeinheit zeigen, zu welcher das Denken jenen Inhalt reinigt, so werde hiemit diese Allgemeinheit nicht durch jene empirische Weltvorstellung berechtigt. Dem Aufsteigen des Gedankens von der empirischen Weltvorstellung zu Gott wird somit der humesche Standpunkt entgegengesetzt, (wie bei den Paralogismen: s. § 47) — der Standpunkt, der es für unzulässig erklärt die Wahrnehmungen zu denken, d. i. das Allgemeine und Notwendige aus denselben herauszuheben.

Weil der Mensch denkend ist, wird es eben so wenig der gesunde Menschenverstand als die Philosophie sich je nehmen lassen, von und aus der empirischen Weltanschauung sich zu Gott zu heben. Dieses Erheben hat nichts anderes zu seiner Grundlage, als die denkende, nicht bloss sinnliche, tierische Betrachtung der Welt. Für das Denken und nur für das Denken ist das „Wesen", die „Substanz", die „allgemeine Macht" und „Zweckbestimmung" der Welt. Die sogenannten Beweise vom Dasein

Gottes sind nur als Beschreibungen und Analysen des Ganges des Geistes in sich anzusehen, der ein denkender ist und das Sinnliche denkt. *Das Erheben des Denkens über das Sinnliche, das Hinausgehen desselben über das Endliche zum Unendlichen, der Sprung, der mit Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Uebersinnliche gemacht werde, alles dieses ist das Denken selbst, dies Uebergehen ist nur Denken.* Wenn solcher Uebergang nicht gemacht werden soll, so heisst dies, es soll nicht gedacht werden. In der That machen die Tiere solchen Uebergang nicht; sie bleiben bei der sinnlichen Empfindung und Anschauung stehen; sie haben deswegen keine Religion. Es ist sowohl überhaupt als insbesondere über die Kritik dieses Erhebens des Denkens zweierlei zu bemerken. Erstens wenn dasselbe in die Form von Schlüssen (sogenanten Beweisen vom Dasein Gottes) gebracht worden ist, so ist der Ausgangspunkt allerdings die Weltanschauung, auf irgend eine Weise als ein Aggregat von Zufälligkeiten oder von Zwecken und zweckmässigen Beziehungen bestimmt. Dieser Ausgangspunkt kann scheinen im Denken in sofern es Schlüsse macht, als feste Grundlage und ganz so empirisch wie dieser Stoff zunächst ist, zu bleiben und belassen zu werden. Die Beziehung des Ausgangspunktes auf den Endpunkt, zu welchem fortgegangen wird, wird so als nur affirmativ vorgestellt als ein Schliessen von Einem, das sei und bleibe, auf ein Anderes, das ebenso auch sei. Allein es ist der grosse Irrtum, die Natur des Denkens nur in dieser Verstandesform erkennen zu wollen. Die empirische Welt denken heisst vielmehr wesentlich ihre empirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine negative Thätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, bleibt nicht in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere Gehalt des Wahrgenommenen mit Entfernung und Negation der Schale herausgehoben. (Vergl. § 13 u. 23.) *Die metaphysischen Beweise vom Dasein Gottes sind* darum *mangelhafte Auslegungen und Beschreibungen der Erhebung des Geistes von der Welt zu Gott*, weil sie das Moment der Negation, welches in dieser Erhebung enthalten ist, nicht ausdrücken oder vielmehr nicht herausheben, denn

darin dass die Welt zufällig ist liegt es selbst dass sie nur ein Fallendes, Erscheinendes, an und für sich Nichtiges ist. *Der Sinn der Erhebung des Geistes ist, dass der Welt zwar Sein zukomme, das aber nur Schein ist, nicht das wahrhafte Sein, nicht absolute Wahrheit, dass diese vielmehr jenseits jener Erscheinung nur in Gott ist, Gott nur das wahrhafte Sein ist.* Indem diese Erhebung Uebergang und Vermittlung ist, so ist sie eben so sehr Aufheben des Ueberganges und der Vermittlung, denn das wodurch Gott vermittelt scheinen könnte, die Welt, wird vielmehr für das Nichtige erklärt; nur die Nichtigkeit des Seins der Welt ist das Band der Erhebung, so dass dasjenige was als das Vermittelnde ist verschwindet, und damit in dieser Vermittlung selbst die Vermittlung aufgehoben wird. — Es ist vornehmlich jenes nur als affirmativ gefasste Verhältnis zwischen zwei Seienden, an das sich *Jacobi* hält *indem er das beweisen des Verstandes bekämpft;* er *macht demselben den gerechten Vorwurf, dass damit Bedingungen (die Welt) für das Unbedingte aufgesucht werden, dass das Unendliche (Gott) auf solche Weise als begründet und abhängig vorgestellt werde.* Allein jene Erhebung, wie sie im Geiste ist, korrigiert selbst diesen Schein; ihr ganzer Gehalt vielmehr ist die Korrektion dieses Scheins. Aber diese wahrhafte Natur des wesentlichen Denkens, in der Vermittlung die Vermittlung selbst aufzuheben, had Jacobi nicht erkannt, und daher fälschlich den richtigen Vorwurf, den er dem nur reflektierenden Verstande macht, für einen das Denken überhaupt, damit auch das vernünftige Denken, treffenden Vorwurf gehalten.

Zur Erläuterung von dem Uebersehen des negativen Moments kann beispielsweise der Vorwurf angeführt werden, der dem Spinozismus gemacht wird, dass er Pantheismus und Atheismus sei. *Die absolute Substanz Spinoza's ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefodert, dass Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse. Wenn aber Spinoza's Bestimmung so vorgestellt wird, dass er Gott mit der Natur, mit der endlichen Welt, vermische und die Welt zu Gott mache, so wird dabei vorauzgesetzt, dass die endliche Welt wahrhafte Wirklichkeit, affirmative Realität besitze.* Mit dieser Voraussetzung wird freilich mit einer Einheit Gottes und der Welt Gott

schlechthin verendlicht und zur blossen endlichen, äusserlichen Mannichfaltigkeit der Existenz herabgesetzt. Abgesehen davon, dass Spinoza Gott nicht definiert, dass er die Einheit Gottes und der Welt, sondern dass er die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) sei, so liegt es schon in dieser Einheit, selbst auch wenn sie auf jene erste ganz ungeschickte Weise genommen wird, dass *in dem spinozischen Systeme* vielmehr *die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt* wird, *so dass dieses System vielmehr als Akosmismus anzusehen ist.* Eine Philosophie, welche behauptet, dass Gott und nur Gott ist, dürfte wenigstens nicht für Atheismus ausgegeben werden. Schreibt man doch den Völkern, welche den Affen, die Kuh, steinerne, eherne Statuen u. s. f. als Gott verehren, noch Religion zu. Aber im Sinne der Vorstellung geht es noch vielmehr gegen den Mann, ihre eigene Voraussetzung aufzugeben, dass dies ihr Aggregat von Endlichkeit, welches Welt genannt wird, wirkliche Realität habe. Dass es, wie sie sich etwa ausdrücken könnte, keine Welt gebe, so etwas anzunehmen hält man leicht für ganz unmöglich, oder wenigstens für viel weniger möglich, als dass es einem in den Kopf kommen könne, dass es keinen Gott gebe. Man glaubt, und dies eben nicht zur eignen Ehre, viel leichter dass ein System Gott leugne, als dass es die Welt leugne; man findet viel begreiflicher, dass Gott geleugnet werde, als dass die Welt geleugnet werde.

Die zweite Bemerkung betrifft die Kritik des Gehalts, den jene denkende Erhebung zunächst gewinnt. Dieser Gehalt, wenn er nur in den Bestimmungen der Substanz der Welt, des notwendigen Wesens derselben, einer zweckmässig einrichtenden und dirigierenden Ursache u. s. f. besteht, ist freilich dem nicht angemessen, was unter Gott verstanden wird oder verstanden werden soll. Allein abgesehen von der Manier eine Vorstellung von Gott vorauszusetzen, und nach solcher Voraussetzung ein Resultat zu beurteilen, so haben jene Bestimmungen schon grossen Wert und sind notwendige Momente in der Idee Gottes. Um in diesem Wege den Gehalt in seiner wahrhaften Bestimmung, die wahrhafte Idee Gottes, vor das Denken zu bringen,

dafür muss freilich der Ausgangspunkt nicht von untergeordnetem Inhalte aus genommen werden. Die bloss zufälligen Dinge der Welt sind eine sehr abstrakte Bestimmung. Die organischen Gebilde und deren Zweckbestimmungen gehören dem höheren Kreise, dem Leben, an. Allein ausserdem, dass die Betrachtung der lebendigen Natur und der sonstigen Beziehung der vorhandenen Dinge auf Zwecke durch Geringfügigkeit von Zwecken, ja durch selbst kindische Anführungen von Zwecken und deren Beziehungen verunreinigt werden kann, so ist die nur lebendige Natur selbst in der That noch nicht dasjenige, woraus die wahrhafte Bestimmung der Idee Gottes gefasst werden kann: *Gott ist mehr als lebendig, er ist Geist.* Die geistige Natur ist allein der würdigste und wahrhafteste Ausgangspunkt für das Denken des Absoluten, in sofern das Denken sich einen Ausgangspunkt nimmt und den nächsten nehmen will.

§ 51.

Der andere Weg der Vereinigung, durch die das Ideal zu Stande kommen soll, geht vom Abstraktum des Denkens aus fort zur Bestimmung, für die nur das Sein übrig bleibt; — „ontologischer" Beweis vom Dasein Gottes. Der Gegensatz, der hier abstrakt subjektiv vorkommt, ist der des Denkens und Seins, da im ersten Wege das Sein den beiden Seiten gemeinschaftlich ist, und der Gegensatz nur den Unterschied von dem Vereinzelten und Allgemeinen betrifft. Was der Verstand diesem anderen Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe was so eben angeführt worden, dass nämlich wie in dem Empirischen sich das Allgemeine nicht vorfinde, so sei ebenso umgekehrt im Allgemeinen das Bestimmte nicht enthalten, und das Bestimmte ist hier das Sein. Oder das Sein könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und herausanalysiert werden.

Die kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Annahme gefunden, dass Kant zur Verdeutlichung, welch ein Unterschied sei zwischen Denken und Sein, das Beispiel von den hundert Thalern gebraucht hat, die dem Begriffe nach gleich

hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien; aber für meinen Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus. — Nichts kann so einleuchtend sein, als dass dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht wirklich ist, — der Gedanke, dass Vorstellen oder auch der Begriff zum Sein nicht hinreicht. — Abgesehen davon, dass es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte dergleichen wie hundert Thaler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, dass Denken und Sein verschieden seien, endlich voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der That für eine trivialere Kenntnis geben? Alsdann aber müsste bedacht werden, dass wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Thaler und irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der That ist alles Endliche dies und nur dies, dass das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist; Gott aber soll ausdrücklich dasjenige sein, das nur als existierend gedacht werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schliesst. Diese Einheit des Begriffes und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. — Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung Gottes, die deswegen in der That nur die Natur des Begriffes selbst enthält. Dass aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das Sein in sich schliesse, ist leicht einzusehen. Denn *der Begriff*, wie er sonst bestimmt werde, *ist* wenigstens *die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst unmittelbare Beziehung auf sich selbst; das Sein ist aber nichts Anderes als dieses.* — *Es müsste*, kann man wohl sagen, *sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, aber auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre um eine so arme Bestimmung wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste, ist, in sich zu enthalten.* Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als Sein. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine äusserliche sinnliche Existenz, wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinn-

lichen Existenz eines beschränkten vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. — Uebrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik: dass der Gedanke und das Sein verschieden seien, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom Gedanken Gottes aus zu der Gewissheit, dass er ist, höchstens zu stören, aber nicht zu benehmen. Dieser Uebergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Sein, ist es auch was in der Ansicht des unmittelbaren Wissens oder Glaubens in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.

§ 52.

Dem Denken bleibt auf diese Weise auf seiner höchsten Spitze die Bestimmtheit etwas Aeusserliches; es bleibt nur schlechthin abstraktes Denken, welches hier immer Vernunft heisst. Diese ist hiemit das Resultat, liefert nichts als die formelle Einheit zur Vereinfachung und Systematisierung der Erfahrungen, ist ein Kanon, nicht ein Organon der Wahrheit, vermag nicht eine Doktrin des Unendlichen sondern nur eine Kritik der Erkenntnis zu liefern. Diese Kritik besteht in ihrer letzten Analyse in der Versicherung, dass das Denken in sich nur die unbestimmte Einheit und die Thätigkeit dieser unbestimmten Einheit sei.

Zusatz. Kant hat zwar die Vernunft als das Vermögen des Unbedingten aufgefasst; wenn dieselbe indess bloss auf die abstrakte Identität reduciert wird, so liegt darin zugleich das Verzichten auf ihre Unbedingtheit und die Vernunft ist dann in der That nichts anderes als leerer Verstand. Unbedingt ist die Vernunft nur dadurch, dass dieselbe nicht von aussen durch einen ihr fremden Inhalt bestimmt wird, sondern vielmehr sich selbst bestimmt und hiermit in ihrem Inhalt bei sich selbst ist. Nun aber besteht nach Kant die Thätigkeit der Vernunft ausdrücklich nur darin, den durch die Wahrnehmung gelieferten Stoff durch Anwendung der Kategorien zu systematisieren, d. h. in eine äusserliche Ordnung zu bringen, und ihr Princip ist dabei bloss das der Widerspruchslosigkeit.

§ 53.

b) Die praktische Vernunft wird als der sich selbst und zwar auf allgemeine Weise bestimmende, d. i. denkende, Wille gefasst. Sie soll imperative, objektive Gesetze der Freiheit geben, d. h. solche, welche sagen, was geschehen soll. Die Berechtigung, hier

das Denken als objektiv bestimmende Thätigkeit (— d. h. in der That eine Vernunft) anzunehmen, wird darein gesetzt, dass die praktische Freiheit durch Erfahrung bewiesen, d. h. in der Erscheinung des Selbstbewusstseins nachgewiesen, werden könne. Gegen diese Erfahrung im Bewusstsein rekurriert alles, was der Determinismus ebenso aus der Erfahrung dagegen vorbringt, insbesondere die skeptische (auch humesche) Induktion von der unendlichen Verschiedenheit desjenigen, was für Recht und Pflicht unter den Menschen gilt, d. h. der objektiv sein sollenden Gesetze der Freiheit.

§ 54.

Für dasjenige, was das praktische Denken sich zum Gesetz mache, für das Kriterium des Bestimmens seiner in sich selbst, ist wieder nichts Anderes vorhanden als dieselbe abstrakte Identität des Verstandes, dass kein Widerspruch in dem Bestimmen Statt finde; die „praktische" Vernunft kommt damit über den Formalismus nicht hinaus, welcher das Letzte der theoretischen Vernunft sein soll.

Aber diese praktische Vernunft setzt die allgemeine Bestimmung, das Gute, nicht nur in sich, sondern ist erst eigentlicher praktisch in der Forderung, dass das Gute weltliches Dasein, äusserliche Objektivität habe, d. h. dass der Gedanke nicht bloss subjektiv, sondern objektiv überhaupt sei. Von diesem Postulate der praktischen Vernunft nachher.

Zusatz. *Was Kant der theoretischen Vernunft abgesprochen — die freie Selbstbestimmung — das hat derselbe der praktischen Vernunft ausdrücklich vindiciert.* Es ist vornämlich diese Seite der kantischen Philosophie, welche derselben grosse Gunst erworben hat und zwar mit vollem Recht. Um das Verdienst, welches Kant in dieser Hinsicht gebührt, zu würdigen, hat man sich zunächst diejenige Gestalt der praktischen Philosophie und näher der Moralphilosophie, welche derselbe als herrschend vorfand, zu vergegenwärtigen. Es war dies überhaupt das System des Eudaemonismus, von welchem auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen die Antwort erteilt wurde, dass derselbe sich seine Glückseligkeit zum Ziele zu setzen habe. Indem nun unter der Glückseligkeit die Befriedigung des Menschen in seinen besonderen Neigungen, Wünschen, Bedürfnissen u. s. w. verstanden wurde, so war hiermit das Zufällige und Partikuläre zum Princip des Willens und seiner Bethätigung gemacht. Diesem alles festen Halts in sich entbehrenden und aller Willkür und Laune Thür und Thör öffnenden

Eudaemonismus hat dann Kant die praktische Vernunft entgegengestellt, und damit die Forderung einer allgemeinen und für Alle gleich verbindlichen Bestimmung des Willens ausgesprochen. Während, wie in den vorhergehenden §§ bemerkt worden, die theoretische Vernunft nach Kant bloss das negative Vermögen des Unendlichen und, ohne eigenen positiven Inhalt, darauf beschränkt sein soll, das Endliche der Erfahrungserkenntnis einzusehen, so hat derselbe dagegen die positive Unendlichkeit der praktischen Vernunft ausdrücklich anerkannt und zwar in der Art, dass er dem Willen das Vermögen zuschreibt, auf allgemeine Weise, d. h. denkend, sich selbst zu bestimmen. Dies Vermögen besitzt nun zwar der Wille allerdings und es ist von hoher Wichtigkeit zu wissen, dass der Mensch nur in sofern frei ist als er dasselbe besitzt und in seinem Handeln sich desselben bedient, allein es ist mit diesem Anerkenntnis die Frage nach dem Inhalt des Willens oder der praktischen Vernunft noch nicht beantwortet. Wenn dann gesagt wird, der Mensch solle das Gute zum Inhalt seines Willens machen, so rekurriert sofort die Frage nach dem Inhalt, d. h. nach der Bestimmtheit dieses Inhalts, und mit dem blossen Princip der Uebereinstimmung des Willens mit sich selbst, so wie mit der Forderung die Pflicht um der Pflicht willen zu thun, kommt man nicht von der Stelle.

§ 55.

c) Der reflektierenden Urteilskraft wird das Princip eines anschauenden Verstandes zugeschrieben, d. i. worin das Besondere, welches für das Allgemeine (die abstrakte Identität) zufällig sei und davon nicht abgeleitet werden könne, durch dies Allgemeine selbst bestimmt werde; — was in den Produkten der Kunst und der organischen Natur erfahren werde.

Die Kritik der Urteilskraft hat das Ausgezeichnete, dass Kant in ihr die Vorstellung, ja den Gedanken der Idee ausgesprochen hat. Die Vorstellung eines intuitiven Verstandes, innerer Zweckmässigkeit u. s. f. ist das Allgemeine zugleich als an ihm selbst konkret gedacht. In diesen Vorstellungen allein zeigt daher die kantische Philosophie sich spekulativ. Viele, namentlich Schiller, haben an der Idee des Kunstschönen, der konkreten Einheit des Gedankens und der sinnlichen Vorstellung, den Ausweg aus den Abstraktionen des trennenden Verstandes gefunden, Andere an der Anschauung und dem Bewusstsein der Lebendigkeit überhaupt, es sei natürlicher oder intellektueller Lebendigkeit. — Das Kunstprodukt wie die lebendige Individualität sind zwar beschränkt in ihrem Inhalte, aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulierten Harmonie der Natur oder Notwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit in

dem als realisiert gedachten Endzwecke der Welt auf. Aber die Faulheit des Gedankens, wie es genannt werden kann, hat bei dieser höchsten Idee an dem Sollen einen zu leichten Ausweg, gegen die wirkliche Realisierung des Endzwecks an dem Geschiedensein des Begriffes und der Realität festzuhalten. Die Gegenwart hingegen der lebendigen Organisationen und des Kunstschönen zeigt auch für den Sinn und die Anschauung schon die Wirklichkeit des Ideals. Die kantischen Reflexionen über diese Gegenstände wären daher besonders geeignet, das Bewusstsein in das Fassen und Denken der konkreten Idee einzuführen.

§ 56.

Hier ist der Gedanke eines anderen Verhältnisses vom Allgemeinen des Verstandes zum Besonderen der Anschauung aufgestellt, als in der Lehre von der theoretischen und praktischen Vernunft zu Grunde liegt. Es verknüpft sich damit aber nicht die Einsicht, dass jenes das wahrhafte, ja die Wahrheit selbst ist. Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in der Erfahrung aufgezeigt. Solche Erfahrung zunächst im Subjekte gewährt teils das Genie, das Vermögen ästhetische Ideen zu producieren, d. i. Vorstellungen der freien Einbildungskraft, die einer Idee dienen und zu denken geben, ohne dass solcher Inhalt in einem Begriffe ausgedrückt wäre oder sich darin ausdrücken liesse, teils das Geschmacksurteil, das Gefühl der Zusammenstimmung der Anschauungen oder Vorstellungen in ihrer Freiheit, zum Verstande in seiner Gesetzmässigkeit.

§ 57.

Das Princip der reflektierenden Urteilskraft ferner für die lebendigen Naturprodukte wird als der Zweck bestimmt, der thätige Begriff, das in sich bestimmte und bestimmende Allgemeine. Zugleich wird die Vorstellung der äusserlichen oder endlichen Zweckmässigkeit entfernt, in welcher der Zweck für das Mittel und das Material, worin er sich realisiert, nur äusserliche Form ist. Wohingegen im Lebendigen der Zweck in der

Materie immanente Bestimmung und Thätigkeit ist, und alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind.

§ 58.

Wenn nun gleich in solcher Idee das Verstandesverhältnis von Zweck und Mittel, von Subjektivität und Objektivität aufgehoben ist, so wird nun doch wieder im Widerspruch hiemit der Zweck für eine Ursache erklärt, welche nur als Vorstellung d. h. als ein Subjektives existiere und thätig sei, hiemit denn auch die Zweckbestimmung nur für ein unserem Verstande angehöriges Princip der Beurteilung erklärt.

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, dass die Vernunft nur Erscheinungen erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei gleich subjektiven Denkweisen, und nach der kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloss nach den Kategorien von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandteilen u. s. f. zu erkennen. Das Princip der innern Zweckmässigkeit, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise herbeigeführt haben.

§ 59.

Die Idee nach diesem Princip in ihrer ganzen Unbeschränktheit wäre, dass die von der Vernunft bestimmte Allgemeinheit, — der absolute Endzweck, das Gute, in der Welt verwirklicht würde, und zwar durch ein drittes, die diesen Endzweck selbst setzende und ihn realisierende Macht, — Gott, in welchem, der absoluten Wahrheit, hiemit jene Gegensätze von Allgemeinheit und Einzelnheit, von Subjektivität und Objektivität aufgelöst und für unselbstständig und unwahr erklärt sind.

§ 60.

Allein das Gute, — worin der Endzweck der Welt gesetzt wird, ist von vorn herein nur als unser Gutes, als das moralische Gesetz unserer praktischen Vernunft bestimmt, so dass die Einheit weiter nicht geht als auf die Uebereinstimmung

des Weltzustandes und der Weltereignisse mit unserer Moralität [1]. Ausserdem dass selbst mit dieser Beschränkung der Endzweck, das Gute, ein bestimmungsloses Abstraktum ist, wie auch das, was Pflicht sein soll. Näher wird gegen diese Harmonie der Gegensatz, der in ihrem Inhalte als unwahr gesetzt ist, wieder erweckt und behauptet, so dass die Harmonie als ein nur Subjektives bestimmt wird, — als ein solches, das nur sein soll, d. i. das zugleich nicht Realität hat; — als ein Geglaubtes, dem nur subjektive Gewissheit, nicht Wahrheit, d. h. nicht jene der Idee entsprechende Objektivität zukomme. — Wenn dieser Widerspruch dadurch verdeckt zu werden scheint, dass die Realisierung der Idee in die Zeit, in eine Zukunft, wo die Idee auch „sei", verlegt wird, so ist solche sinnliche Bedingung, wie die Zeit, das Gegenteil vielmehr von einer Auflösung des Widerspruchs, und die entsprechende Verstandesvorstellung, *der unendliche Progress, ist unmittelbar nichts als der perennierend gesetzte Widerspruch* selbst.

Es kann noch eine allgemeine Bemerkung über das Resultat gemacht werden, welches sich aus der kritischen Philosophie für die Natur des Erkennens ergeben, und zu einem der Vorurteile, d. h. allgemeinen Voraussetzungen, der Zeit erhoben hat.

In jedem dualistischen System, insbesondere aber im kantischen, giebt sich sein Grundmangel durch die Inkonsequenz, das zu vereinen was einen Augenblick vorher als selbstständig, somit als unvereinbar, erklärt worden ist, zu erkennen. Wie so eben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt dass die beiden Momente, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Für-sich-bestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennte

[1] In den eignen Worten von Kants Kritik der Urteilskraft S. 427: „Endzweck ist bloss ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinen Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert, noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen, und Endzweck der Schöpfung ist diejenige Beschaffenheit der Welt, die zu dem, was wir allein nach Gesetzen bestimmt angeben können, nämlich dem Endzwecke unserer reinen praktischen Vernunft, und zwar sofern sie praktisch sein soll, übereinstimmt."

sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben. Es fehlt bei solchem Philosophieren das einfache Bewusstsein, dass mit diesem Herüber- und Hinübergehen selbst jede dieser einzelnen Bestimmungen für unbefriedigend erklärt wird, und der Mangel besteht in der einfachen Unvermögenheit, zwei Gedanken, — und es sind der Form nach nur zwei vorhanden, — zusammen zu bringen. *Es ist* darum *die grösste Inkonsequenz einerseits zuzugeben, dass der Verstand nur Erscheinungen erkennt, und andererseits dies Erkennen als etwas Absolutes zu behaupten*, indem man sagt: das Erkennen könne nicht weiter, dies sei die natürliche, absolute Schranke des menschlichen Wissens. Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, in sofern sie nichts von ihrer allgemeinen Schranke wissen, in sofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke für uns ist, nicht für sie. *Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen;* selbst für jene wird eine einzelne Bestimmtheit zur Empfindung eines Negativen, weil sie als lebendig die Allgemeinheit der Lebendigkeit, die über das Einzelne hinaus ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existierend empfinden. Dieser Widerspruch ist nur in ihnen, in sofern beides in dem Einen Subjekt ist, die Allgemeinheit ihres Lebensgefühls, und die gegen dasselbe negative Einzelnheit. Schranke, Mangel des Erkennens ist ebenso nur als Schranke, Mangel bestimmt durch die Vergleichung mit der vorhandenen Idee des Allgemeinen, eines Ganzen und Vollendeten. *Es ist* daher *nur Bewusstlosigkeit nicht einzusehen, dass eben diese Bezeichnung von Etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der wirklichen Gegenwart des Unendlichen, Unbeschränkten enthält*, dass das Wissen von Grenze nur sein kann, in sofern das Unbegrenzte diesseits im Bewusstsein ist.

Ueber jenes Resultat vom Erkennen kann noch die weitere Bemerkung angeschlossen werden, dass die kantische Philosophie auf die Behandlung der Wissenschaften keinen Einfluss hat haben können. Sie lässt die Kategorien und die Methode des gewöhnlichen Erkennens ganz unangefochten. Wenn in wissenschaftlichen Schriften damaliger Zeit zuweilen der Anlauf mit Sätzen der kantischen Philosophie genommen worden, so zeigt sich im Verfolge der Abhandlung selbst, dass jene Sätze nur ein überflüssiger Zierrat waren und derselbe empirische Inhalt aufgetreten wäre, wenn jene etlichen ersten Blätter weggelassen worden wären. [1])

Was die nähere Vergleichung der kantischen Philosophie mit dem metaphysicierenden Empirismus betrifft, so hält sich zwar der unbefangene Empirismus an die sinnliche Wahrnehmung, aber lässt ebenso eine geistige Wirklichkeit, eine übersinnliche Welt zu, wie auch ihr Inhalt beschaffen sei, ob er aus dem Gedanken, aus der Phantasie u. s. f. abstamme. Der Form nach hat dieser Inhalt die Beglaubigung, wie der sonstige Inhalt des empirischen Wissens, in der Autorität der äusseren Wahrnehmung, in geistiger Autorität. Aber der reflektierende und die Konsequenz sich zum Princip machende Empirismus bekämpft solchen Dualismus des letzten höchsten Inhalts, und negiert die Selbstständigkeit des denkenden Princips und einer in ihm sich entwickelnden geistigen Welt. Der Materialismus, Naturalismus ist das konsequente System des Empirismus. — Die kantische Philosophie stellt diesem Empirismus das Princip des Denkens und der Freiheit schlechthin gegenüber, und schliesst sich dem ersten Empirismus an, ohne im geringsten aus dessen allgemeinem Princip heraus zu treten. Die eine Seite ihres Dualismus bleibt die Welt der Wahrnehmung und des über sie reflektierenden Verstandes. Diese Welt wird zwar für eine Welt von Erscheinungen ausgegeben. Diess ist jedoch ein blosser Titel, eine nur formelle Bestimmung, denn Quelle, Gehalt und Betrachtungsweise bleiben ganz dieselben. Die andere Seite ist dagegen die *Selbstständigkeit des sich erfassenden Denkens, das*

[1]) Sogar im „Handbuche der Metrik von Herrmann" ist der Anfang mit Paragraphen kantischer Philosophie gemacht; ja in § 8 wird gefolgert, dass das Gesetz des Rhythmus 1) ein objektives, 2) ein formales, 3) ein a priori bestimmtes Gesetz sein müsse. Man vergleiche nun mit diesen Foderungen und den weiter folgenden Principien von Kausalität und Wechselwirkung die Abhandlung der Versmaasse selbst, auf welche jene formellen Principien nicht den geringsten Einfluss ausüben.

Princip der Freiheit, welches sie mit der vormaligen, gewöhnlichen Metaphysik gemein hat, aber alles Inhaltes entleert und ihm keinen wieder zu verschaffen vermag. Dies Denken, hier Vernunft genannt, wird, als aller Bestimmung beraubt, aller Autorität enthoben. Die Hauptwirkung, welche die kantische Philosophie gehabt hat, ist gewesen, das Bewusstsein dieser absoluten Innerlichkeit erweckt zu haben, die, ob sie um ihrer Abstraktion willen zwar aus sich zu nichts sich entwickeln und keine Bestimmungen, weder Erkenntnisse noch moralische Gesetze, hervorbringen kann, doch schlechthin sich weigert etwas, das den Charakter einer Aeusserlichkeit hat, in sich gewähren und gelten zu lassen. Das Princip der Unabhängigkeit der Vernunft, ihrer absoluten Selbstständigkeit in sich, ist von nun an als allgemeines Princip der Philosophie, wie als eines der Vorurteile der Zeit, anzusehen.

Zusatz I. *Der kritischen Philosophie gebührt das grosse negative Verdienst, die Ueberzeugung geltend gemacht zu haben, dass die Verstandesbestimmungen der Endlichkeit angehören und dass die innerhalb derselben sich bewegende Erkenntnis nicht zur Wahrheit gelangt. Allein die Einseitigkeit dieser Philosophie besteht dann darin, dass die Endlichkeit jener Verstandesbestimmungen darein gesetzt wird, dass dieselben bloss unserm subjektiven Denken angehören, für welches das Ding an sich ein absolutes Jenseits bleiben soll.* In der That liegt jedoch die Endlichkeit der Verstandesbestimmungen nicht in ihrer Subjektivität, sondern dieselben sind an sich endlich und ihre Endlichkeit ist an ihnen selbst aufzuzeigen. Nach Kant ist dagegen dasjenige, was wir denken, falsch, darum weil wir es denken. — *Als ein fernerer Mangel dieser Philosophie ist es zu betrachten, dass dieselbe nur eine historische Beschreibung des Denkens und eine blosse Herzählung der Momente des Bewusstseins giebt. Diese Herzählung ist nun zwar in der Hauptsache allerdings richtig, allein es ist dabei von der Notwendigkeit des so empirisch Aufgefassten nicht die Rede.* Als Resultat der über die verschiedenen Stufen des Bewusstseins angestellten Reflexionen wird dann ausgesprochen, dass der Inhalt dessen wovon wir wissen nur Erscheinung sei. Diesem Resultat ist in sofern beizustimmen, als das endliche Denken allerdings es nur mit Erscheinungen zu thun hat. Allein mit dieser Stufe der Erscheinung ist es noch nicht abgemacht, sondern es giebt noch ein höheres Land, welches indess für die kantische Philosophie ein unzugängliches Jenseits bleibt.

Zusatz 2. Während in der kantischen Philosophie zunächst nur formeller Weise das Princip aufgestellt ist, dass das Denken sich aus sich selbst bestimme, das Wie und Inwiefern dieser Selbstbestimmung des Denkens von Kant aber noch nicht nachgewiesen worden ist, *so ist es dagegen Fichte, welcher diesen Mangel erkannt und indem er die Forderung einer Deduktion der Kategorien ausgesprochen, zugleich den Versuch gemacht hat, eine solche auch wirklich zu liefern.* Die fichtesche Philosophie macht das Ich zum Ausgangspunkt der philosophischen

Entwickelung und die Kategorien sollen sich als das Resultat seiner Thätigkeit ergeben. Nun aber erscheint das Ich hier nicht wahrhaft als freie, spontane Thätigkeit, da dasselbe als erst durch einen Anstoss von aussen erregt betrachtet wird; gegen diesen Anstoss soll dann das Ich reagieren und erst durch diese Reaktion soll es zum Bewusstsein über sich selbst gelangen. — Die Natur des Anstosses bleibt hierbei ein unerkanntes Draussen und das Ich ist immer ein Bedingtes, welches ein Anderes sich gegenüber hat. Sonach bleibt also auch Fichte bei dem Resultat der kantischen Philosophie stehen, dass nur das Endliche zu erkennen sei, während das Unendliche über das Denken hinausgehe. *Was bei Kant das Ding an sich heisst, das ist bei Fichte der Anstoss von aussen, dieses Abstraktum eines Anderen als Ich*, welches keine andere Bestimmung hat als die des Negativen oder des Nicht-Ich überhaupt. Ich wird hierbei betrachtet als in Relation mit dem Nicht-Ich stehend, durch welches erst seine Thätigkeit des sich Bestimmens erregt wird und zwar in der Art, dass Ich nur die kontinuierliche Thätigkeit des sich vom Anstoss Befreiens ist, ohne dass es jedoch zur wirklichen Befreiung kommt, da mit dem Aufhören des Anstosses das Ich selbst, *dessen Sein nur seine Thätigkeit ist*, aufhören würde zu sein. Ferner ist nun der Inhalt, den die Thätigkeit des Ich hervorbringt, kein anderer als der gewöhnliche Inhalt der Erfahrung, nur mit dem Zusatz, dass dieser Inhalt bloss Erscheinung sei.

DRITTE STELLUNG DES GEDANKENS ZUR OBJEKTIVITÄT.

DAS UNMITTELBARE WISSEN.

§ 61.

In der kritischen Philosophie wird das Denken so aufgefasst, dass es subjektiv und dessen letzte, unüberwindliche Bestimmung die abstrakte Allgemeinheit, die formelle Identität sei; das Denken wird so der Wahrheit als in sich konkreter Allgemeinheit entgegengesetzt. In dieser höchsten Bestimmung des Denkens, welche die Vernunft sei, kommen die Kategorien nicht in Betracht. — Der entgegengesetzte Standpunkt ist, das Denken als Thätigkeit nur des Besonderen aufzufassen und es auf diese Weise gleichfalls für unfähig zu erklären, Wahrheit zu fassen.

§ 62.

Das Denken als Thätigkeit des Besonderen hat nur *die Kategorien* zu seinem Produkte und Inhalte. Diese, wie sie der Verstand festhält, *sind beschränkte Bestimmungen*, Formen des Bedingten, Abhängigen, Vermittelten. Für das darauf beschränkte Denken ist das Unendliche, das Wahre, nicht; es kann keinen Uebergang zu demselben machen. (Gegen die Beweise vom Dasein Gottes.) *Diese Denkbestimmungen werden auch Begriffe genannt*, und einen Gegenstand begreifen heisst in sofern nichts als ihn in der Form eines Bedingten und Vermittelten fassen, somit in sofern er das Wahre, Unendliche, Unbedingte ist, ihn in ein Bedingtes und Vermitteltes verwandeln und auf solche Weise, statt das Wahre denkend zu fassen, es vielmehr in Unwahres verkehren.

Dies ist die einzige einfache Polemik, welche der Standpunkt

vorbringt, der das nur unmittelbare Wissen von Gott und von dem Wahren behauptet. Früher sind von Gott die sogenannten anthropopathischen Vorstellungen aller Art als endlich und daher des Unendlichen unwürdig entfernt worden, und er war dadurch bereits zu einem erklecklich leeren Wesen gediehen. Aber die Denkbestimmungen wurden im Allgemeinen noch nicht unter dem Anthropopathischen befasst; vielmehr galt das Denken dafür, dass es den Vorstellungen des Absoluten die Endlichkeit abstreife, — nach dem oben bemerkten Vorurteile aller Zeiten, dass man erst durch das Nachdenken zur Wahrheit gelange. Nun sind zuletzt auch die Denkbestimmungen überhaupt für Anthropopathismus, und das Denken für die Thätigkeit, nur zu verendlichen, erklärt worden. — In der VII Beilage zu den Briefen über Spinoza hat *Jacobi* diese Polemik am bestimmtesten vorgetragen, welche er übrigens aus Spinoza's Philosophie selbst geschöpft und für die Bekämpfung des Erkennens überhaupt angewendet hat. Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefasst, als das denkende Fortgehen durch Reihen von Bedingtem zu Bedingtem, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; — durch bedingte Bedingungen. *Erklären und Begreifen heisst* hienach, *Etwas als vermittelt durch ein Anderes aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein besonderer, abhängiger und endlicher; das Unendliche, Wahre, Gott liegt ausser dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen eingeschränkt sei.* — Es ist wichtig, dass indem die kantische Philosophie die Endlichkeit der Kategorien vornehmlich nur in die formelle Bestimmung ihrer Subjektivität gesetzt hat, in dieser Polemik die Kategorien nach ihrer Bestimmtheit zur Sprache kommen, und die Kategorie als solche für endlich erkannt wird. — Jacobi hat insbesondere die glänzenden Erfolge der Wissenschaften, die sich auf die Natur beziehen, (der sciences exactes,) im Erkennen der natürlichen Kräfte und Gesetze vor Augen gehabt. *Immanent auf diesem Boden des Endlichen lässt sich freilich das Unendliche nicht finden; wie denn Lalande gesagt hat, dass er den ganzen Himmel durchsucht, aber Gott nicht gefunden habe.* (Vergl. Anm. zu § 60.) Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das Allgemeine

als das unbestimmte Aggregat des äusserlichen Endlichen, die Materie; und Jacobi sah mit Recht keinen anderen Ausgang auf dem Wege des blossen Fortgehens in Vermittlungen.

§ 63.

Zugleich wird behauptet, dass die Wahrheit für den Geist sei, so sehr dass es die Vernunft allein sei, durch welche der Mensch bestehe, und dass sie das Wissen von Gott sei. Weil aber das vermittelte Wissen nur auf endlichen Inhalt eingeschränkt sein soll, so sei die Vernunft unmittelbares Wissen, Glaube.

Wissen, Glauben, Denken, Anschauen sind die auf diesem Standpunkte vorkommenden Kategorien, die, indem sie als bekannt vorausgesetzt werden, nur zu häufig nach blossen psychologischen Vorstellungen und Unterscheidungen willkürlich gebraucht werden; was ihre Natur und ihr Begriff ist, dies worauf es allein ankäme, wird nicht untersucht. So findet man das Wissen sehr gewöhnlich dem Glauben entgegengesetzt, während zugleich Glauben als unmittelbares Wissen bestimmt, hiemit sogleich auch für ein Wissen anerkannt wird. Es wird sich auch wohl als empirische Thatsache finden, dass das im Bewusstsein ist, was man glaubt, dass man somit wenigstens davon weiss, auch dass, was man glaubt, als etwas Gewisses im Bewusstsein ist, dass man es also weiss. — So wird ferner vornehmlich Denken dem unmittelbaren Wissen und Glauben, und insbesondere dem Anschauen entgegengesetzt. *Wird das Anschauen als intellektuell bestimmt, so kann dies nichts als denkendes Anschauen heissen*, wenn man anders unter dem Intellektuellen hier, wo Gott der Gegenstand ist, etwa nich auch Phantasievorstellungen und Bilder verstehen will. Es geschieht in der Sprache dieses Philosophierens, dass Glauben auch in Beziehung auf die gemeinen Dinge der sinnlichen Gegenwart gesagt wird. *Wir glauben, sagt Jacobi, dass wir einen Körper haben, wir glauben an die Existenz der sinnlichen Dinge.* Allein wenn vom Glauben an das Wahre und Ewige die Rede ist, davon, dass Gott in dem unmitteldaren Wissen, Anschauen geoffenbart, gegeben sei, so sind dies keine sinnlichen Dinge, sondern ein in sich allgemeiner Inhalt,

nur Gegenstände für den denkenden Geist. Auch indem die Einzelnheit als Ich, die Persönlichkeit, in sofern nicht ein empirisches Ich, eine besondere Persönlichkeit verstanden wird, vornehmlich indem die Persönlichkeit Gottes vor dem Bewusstsein ist, so ist von reiner, d. h. der in sich allgemeinen Persönlichkeit die Rede; eine solche ist Gedanke und kommt nur dem Denken zu. — *Reines Anschauen* ferner *ist nur ganz dasselbe, was reines Denken ist.* Anschauen, Glauben drücken zunächst die bestimmten Vorstellungen aus, die wir mit diesen Worten im gewöhnlichen Bewusstsein verbinden; so sind sie vom Denken freilich verschieden und dieser Unterschied ist ungefähr jedem verständlich. Aber nun sollen auch Glauben und Anschauen in höherem Sinn, sie sollen als Glauben an Gott, als intellektuelles Anschauen Gottes, genommen werden, d. h. es soll gerade von dem abstrahiert werden, was den Unterschied von Anschauen, Glauben und vom Denken ausmacht. Es ist nicht zu sagen, wie Glauben und Anschauen in diese höhere Region versetzt noch vom Denken verschieden seien. Man meint mit solchen leer gewordenen Unterschieden sehr Wichtiges gesagt und behauptet zu haben und Bestimmungen zu bestreiten, welche mit den behaupteten dieselben sind. — *Der Ausdruck Glauben* jedoch *führt den besonderen Vorteil mit sich, dass er an den christlichreligiösen Glauben erinnert, diesen einzuschliessen oder gar leicht dasselbe zu sein scheint*, so dass dieses gläubige Philosophieren wesentlich fromm und christlich-fromm aussieht und auf den Grund dieser Frömmigkeit hin sich die Freiheit giebt, um so mehr mit Prätension und Autorität seine beliebigen Versicherungen zu machen. Man muss sich aber vom Scheine nicht über das, was sich durch die blosse Gleichheit der Worte einschleichen kann, täuschen lassen, und den Unterschied wohl festhalten. Der christliche Glaube schliesst eine Autorität der Kirche in sich, der Glaube aber jenes philosophierenden Standpunktes ist vielmehr nur die Autorität der eigenen subjektiven Offenbarung. Ferner ist jener christliche Glaube ein objektiver, in sich reicher Inhalt, ein System der Lehre und der Erkenntnis; der Inhalt dieses Glaubens aber ist so unbestimmt in sich, dass er jenen Inhalt zwar wohl auch etwa zulässt, aber eben so sehr auch

den Glauben, dass der Dalai Lama, der Stier, der Affe u. s. f. Gott sei, in sich begreift, und dass er für sich sich auf den Gott überhaupt, das höchste Wesen, einschränkt. Der Glaube selbst in jenem philosophisch sein sollenden Sinne ist nichts als das trockne Abstraktum des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung, die nicht mit der geistigen Fülle des christlichen Glaubens, weder nach der Seite des gläubigen Herzens und des ihm inwohnenden heiligen Geistes, noch nach der Seite der inhaltsvollen Lehre, zu verwechseln noch für diese Fülle zu nehmen ist.

Mit dem, was hier Glauben und unmittelbares Wissen heisst, ist übrigens ganz dasselbe, was sonst Eingebung, Offenbarung des Herzens, ein von Natur in den Menschen eingepflanzter Inhalt, ferner insbesondere auch gesunder Menschenverstand, common sense, Gemeinsinn, genannt worden ist. Alle diese Formen machen auf die gleiche Weise die Unmittelbarkeit, wie sich ein Inhalt im Bewusstsein findet, eine Thatsache in diesem ist, zum Princip.

§ 64.

Das, was dieses unmittelbare Wissen weiss, ist, dass das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vórstellung ist, auch „ist", — dass im Bewusstsein mit dieser Vórstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewissheit ihres „Seins" verbunden ist.

Es kann der Philosophie am wenigsten in den Sinn kommen, diesen Sätzen des unmittelbaren Wissens widersprechen zu wollen; sie könnte sich vielmehr Glück wünschen, dass diese ihre alten Sätze, welche sogar ihren ganzen allgemeinen Inhalt ausdrücken, auf solche freilich unphilosophische Weise gewissermaassen ebenfalls zu allgemeinen Vorurteilen der Zeit geworden sind. Vielmehr kann man sich nur darüber wundern, dass man meinen konnte, der Philosophie seien diese Sätze entgegengesetzt, — die Sätze: dass das, was für wahr gehalten wird, dem Geiste immanent (§ 63) und dass für den Geist Wahrheit sei (ebendas.). In formeller Rücksicht ist insbesondere der Satz interessant, dass nämlich mit dem Gedanken Gottes sein Sein, mit der Subjektivität, die der Gedanke zunächst hat, die Objektivität unmittelbar und unzertrennlich verknüpft sei. Ja, die Philosophie des unmittelbaren Wissens geht in ihrer Abstraktion so weit, dass nicht nur mit dem Gedanken Gottes allein, sondern auch in der Anschauung mit der Vorstellung meines Körpers und der äusserlichen Dinge die Bestimmung ihrer Existenz ebenso unzertrennlich verbunden sei. — Wenn die Philosophie solche Einheit zu beweisen, d. i. zu zeigen bestrebt ist, dass es in der Natur des Gedankens oder der Subjektivität selbst liege, unzertrennlich von dem Sein oder der Objektivität zu sein, so möchte es mit solchen Beweisen eine Bewandtnis haben, welche es wollte, die Philosophie muss auf allen Fall damit ganz zufrieden sein, dass behauptet und gezeigt wird, dass ihre Sätze auch Thatsachen des Bewusstseins sind, hiemit mit der Erfahrung übereinstimmen. — Der Unterschied zwischen dem Behaupten des unmittelbaren Wissens und zwischen der Philosophie läuft allein darauf hinaus, dass das unmittelbare Wissen sich eine ausschliessende Stellung giebt, oder allein darauf, dass es sich dem Philosophieren engegenstellt. — Aber *auch in der Weise der Unmittelbarkeit ist jener Satz, um den, wie man sagen kann, sich das ganze Interesse der neuen Philosophie dreht, sogleich von deren Urheber ausgesprochen worden: Cogito, ergo sum.* Man muss von der Natur des Schlusses etwa nicht viel mehr wissen, als dass in einem Schlusse „Ergo" vorkomme, um jenen Satz für einen Schluss anzusehen; wo wäre der terminus medius? Und ein solcher gehört doch wohl wesentlicher zum Schlusse, als das Wort „Ergo". Will man aber, um den Namen zu rechtfertigen, jene Verbindung bei Descartes einen unmittelbaren Schluss nennen, so heisst diese überflüssige Form nichts Anderes, als eine durch nichts vermittelte Verknüpfung unterschiedener Bestimmungen. Dann aber ist die Verknüpfung des Seins mit unseren Vorstellungen, welche der Satz des unmittelbaren Wissens ausdrückt, nicht mehr und nicht weniger ein Schluss. — Aus Herrn Hotho's Dissertation über die Cartesische Philosophie, die im Jahre 1826 erschienen ist, entnehme ich die Citate, in denen auch Descartes selbst ausdrücklich sich darüber erklärt, dass der Satz: „cogito, ergo sum" kein Schluss ist; die Stellen sind Respons. ad II Object., De Methodo IV, Ep. I, 118. Aus ersterer Stelle führe ich die näheren

Ausdrücke an; Descartes sagt zunächst, dass wir denkende Wesen seien, sei „prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur", und fährt fort: *„neque cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit."* Da Descartes weiss, was zu einem Schlusse gehört, so fügt er hinzu, dass, wenn bei jenem Satz eine Ableitung durch einen Schluss Statt finden sollte, so gehörte hiezu der Obersatz: „illud omne, quod cogitat, est sive existit". Dieser letztere Satz sei aber ein solcher, den man erst aus jenem ersten Satze vielmehr ableite.

Die Ausdrücke Descartes über den Satz der Unzertrennlichkeit meiner als Denkenden vom Sein, dass in der einfachen Anschauung des Bewusstseins dieser Zusammenhang enthalten und angegeben, dass dieser Zusammenhang schlechthin Erstes, Princip, das Gewisseste und Evidenteste sei, so dass kein Skepticismus so enorm vorgestellt werden könne, um diess nicht zuzulassen, — sind so sprechend und bestimmt, dass die modernen Sätze Jacobi's und Anderer über diese unmittelbare Verknüpfung nur für überflüssige Wiederholungen gelten können.

§ 65.

Dieser Standpunkt begnügt sich nicht damit, von dem vermittelten Wissen gezeigt zu haben, dass es isoliert genommen für die Wahrheit ungenügend sei, sondern seine Eigentümlichkeit besteht darin, dass das unmittelbare Wissen nur isoliert genommen, mit Ausschliessung der Vermittlung, die Wahrheit zum Inhalte habe. — In solchen Ausschliessungen selbst giebt sich sogleich der genannte Standpunkt als ein Zurückfallen in den metaphysischen Verstand kund, in das Entweder-Oder desselben, damit in der That selbst in das Verhältnis der äusserlichen Vermittlung, das auf dem Festhalten an Endlichem, d. i. einseitigen Bestimmungen beruht, über die jene Ansicht fälschlich sich hinausgesetzt zu haben meint. Doch lassen wir diesen Punkt unentwickelt; das ausschliessend unmittelbare Wissen wird nur als eine Thatsache behauptet, und hier in der Einleitung ist es nur nach dieser äusserlichen Reflexion aufzunehmen. An sich kommt es auf das Logische des Gegensatzes von Unmittelbarkeit und Vermittlung an. Aber jener Standpunkt weist es ab, die Natur der Sache, d. i. den Begriff, zu betrachten, denn eine solche Betrachtung führt auf Vermittlung und gar auf Erkenntnis. Die wahrhafte Betrachtung, die des Logischen, hat ihre Stelle innerhalb der Wissenschaft selbst zu finden.

Der ganze zweite Teil der Logik, die Lehre von dem Wesen, ist Abhandlung der wesentlichen sich setzenden Einheit der Unmittelbarkeit und der Vermittlung.

§ 66.

Wir bleiben hiemit dabei stehen, dass das unmittelbare Wissen als Thatsache genommen werden soll. Hiemit aber ist die Betrachtung auf das Feld der Erfahrung, auf ein psychologisches Phänomen geführt. — In dieser Rücksicht ist *anzuführen*, dass es zu den gemeinsten Erfahrungen gehört, *dass Wahrheiten, von welchen man sehr wohl weiss, dass sie Resultat der verwickeltsten höchst vermittelten Betrachtungen sind, sich demjenigen, dem solche Erkenntnis geläufig geworden, unmittelbar in seinem Bewusstsein präsentieren.* Der Mathematiker wie jeder in einer Wissenschaft Unterrichtete hat Auflösungen unmittelbar gegenwärtig, zu denen eine sehr verwickelte Analysis geführt hat; jeder gebildete Mensch hat eine Menge von allgemeinen Gesichtspunkten und Grundsätzen unmittelbar gegenwärtig in seinem Wissen, welche nur aus vielfachem Nachdenken und langer Lebenserfahrung hervorgegangen sind. *Die Geläufigkeit, zu der wir es in irgend einer Art von Wissen, auch Kunst, technischer Geschicklichkeit gebracht haben, besteht eben darin, solche Kenntnisse, Arten der Thätigkeit, im vorkommenden Falle unmittelbar in seinem Bewusstsein, ja selbst in einer nach Aussen gehenden Thätigkeit und in seinen Gliedern zu haben.* — In allen diesen Fällen schliesst die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, dass das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.

Eine eben so triviale Einsicht ist die *Verknüpfung von unmittelbarer Existenz mit der Vermittlung derselben:* Keime, Eltern sind eine unmittelbare, anfangende Existenz in Ansehung der

Kinder u. s. f., welche Erzeugte sind. Aber die Keime, Eltern so sehr sie als existierend überhaupt unmittelbar sind, sind sie gleichfalls Erzeugte, und die Kinder, u. s. f. der Vermittlung ihrer Existenz unbeschadet, sind nun unmittelbar, denn sie sind. Dass Ich in Berlin bin, diese meine unmittelbare Gegenwart, ist vermittelt durch die gemachte Reise hieher, u. s. f.

§ 67.

Was aber das unmittelbare Wissen von Gott, vom Rechtlichen, vom Sittlichen betrifft, — und hieher fallen auch die sonstigen Bestimmungen von Instinkt, eingepflanzten, angeborenen Ideen, Gemeinsinn, von natürlicher Vernunft u. s. f., — welche Form man dieser Ursprünglichkeit gebe, so ist die allgemeine Erfahrung, dass, damit das, was darin enthalten ist, zum Bewusstsein gebracht werde, wesentlich Erziehung, Entwicklung, (auch zur platonischen Erinnerung) erforderlich sei; — (die christliche Taufe, obgleich ein Sakrament, enthält selbst die fernere Verpflichtung einer christlichen Erziehung) d. h. dass Religion, Sittlichkeit, so sehr sie ein Glauben, unmittelbares Wissen sind, schlechthin bedingt durch die Vermittlung seien, welche Entwicklung, Erziehung, Bildung heisst.

Bei der Behauptung angeborener Ideen und bei dem Widerspruch gegen dieselbe ist ein ähnlicher Gegensatz ausschliessender Bestimmungen herrschend gewesen, als der hier betrachtete, nämlich der Gegensatz von der, wie es ausgedrückt werden kann, wesentlichen unmittelbaren Verknüpfung gewisser allgemeiner Bestimmungen mit der Seele, und von einer anderen Verknüpfung, die auf äusserliche Weise geschähe und durch gegebene Gegenstände und Vorstellungen vermittelt wäre. Man machte der Behauptung angeborener Ideen den empirischen Einwurf, dass alle Menschen diese Ideen haben, z. B. den Satz des Widerspruchs in ihrem Bewusstsein haben, ihn wissen müssten, als welcher Satz mit anderen dergleichen unter die angeborenen Ideen gerechnet wurde. Man kann diesen Einwurf einem Missverstande zuschreiben, in sofern die gemeinten Bestimmungen als angeborene darum nicht auch schon in der Form von Ideen, Vorstellungen von Gewusstem sein sollen. Aber gegen das

unmittelbare Wissen ist dieser Einwurf ganz treffend, denn es behauptet ausdrücklich seine Bestimmungen in sofern als sie im Bewusstsein seien. — Wenn der Standpunkt des unmittelbaren Wissens etwa zugiebt, dass insbesondere für den religiösen Glauben eine Entwicklung und eine christliche oder religiöse Erziehung notwendig sei, so ist es ein Belieben, dies bei dem Reden von dem Glauben wieder ignorieren zu wollen, oder es ist die Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, dass mit der zugegebenen Notwendigkeit einer Erziehung eben die Wesentlichkeit der Vermittlung ausgesprochen ist.

Zusatz. Wenn in der platonischen Philosophie gesagt wird, dass wir uns der Ideen erinnern, so hat diess den Sinn, dass die Ideen an sich im Menschen sind und nicht (wie die Sophisten behaupten) als etwas dem Menschen Fremdes von aussen an denselben gelangen. Durch diese Auffassung des Erkennens als Erinnerung ist jedoch die Entwicklung dessen, was an sich im Menschen, nicht ausgeschlossen und diese Entwicklung ist nichts Anderes als Vermittelung. Eben so verhält es sich mit den bei Descartes und den schottischen Philosophen vorkommenden angeborenen Ideen, welche gleichfalls zunächst nur als an sich und in der Weise der Anlage im Menschen vorhanden zu betrachten sind.

§ 68.

In den angeführten Erfahrungen ist sich auf das berufen, was sich als mit dem unmittelbaren Wissen verbunden zeigt. Wenn diese Verbindung etwa zunächst als nur ein äusserlicher empirischer Zusammenhang genommen wird, so erweist er sich für die empirische Betrachtung selbst als wesentlich und unzertrennlich, weil er konstant ist. Aber ferner, wenn nach der Erfahrung dieses unmittelbare Wissen für sich selbst genommen wird, in sofern es Wissen von Gott und vom Göttlichen ist, so wird solches Bewusstsein allgemein als ein Erheben über das Sinnliche, Endliche, wie über die unmittelbaren Begierden und Neigungen des natürlichen Herzens beschrieben, — ein Erheben, welches in den Glauben an Gott und Göttliches übergeht und in demselben endigt, so dass dieser Glaube ein unmittelbares Wissen und Fürwahrhalten ist, aber nichts desto weniger jenen Gang der Vermittlung zu seiner Voraussetzung und Bedingung hat.

Es ist schon bemerkt worden, dass die sogenannten Beweise

vom Dasein Gottes, welche von dem endlichen Sein ausgehen, diese Erhebung ausdrücken und keine Erfindungen einer künstelnden Reflexion, sondern die eigenen, notwendigen Vermittlungen des Geistes sind, wenn sie auch in der gewöhnlichen Form jener Beweise nicht ihren vollständigen und richtigen Ausdruck haben.

§ 69.

Der (§ 64) bezeichnete Uebergang von der subjektiven Idee zum Sein ist es, welcher für den Standpunkt des unmittelbaren Wissens das Hauptinteresse ausmacht, und wesentlich als ein ursprünglicher, vermittlungsloser Zusammenhang behauptet wird. Ganz ohne Rücksicht auf empirisch scheinende Verbindungen genommen, zeigt gerade dieser Mittelpunkt in ihm selbst die Vermittlung, und zwar in ihrer Bestimmung, wie sie wahrhaft ist, nicht als eine Vermittlung mit und durch ein Aeusserliches, sondern als sich in sich selbst beschliessend.

§ 70.

Die Behauptung dieses Standpunkts ist nämlich, dass weder die Idee als ein bloss subjektiver Gedanke, noch bloss ein Sein für sich das Wahre sei, — das Sein nur für sich, ein Sein nicht der Idee, sei das sinnliche endliche Sein der Welt. Damit wird also unmittelbar behauptet, dass die Idee nur vermittelst des Seins, und umgekehrt das Sein nur vermittelst der Idee, das Wahre ist. Der Satz des unmittelbaren Wissens will mit Recht nicht die unbestimmte leere Unmittelbarkeit, das abstrakte Sein oder reine Einheit für sich, sondern die Einheit der Idee mit dem Sein. Es ist aber Gedankenlosigkeit nicht zu sehen, dass die Einheit unterschiedener Bestimmungen nicht bloss rein unmittelbare, d. i. ganz unbestimmte und leere, Einheit, sondern dass eben darin gesetzt ist, dass die eine der Bestimmungen nur durch die andere vermittelt Wahrheit hat — oder wenn man will jede nur durch die andere mit der Wahrheit vermittelt ist. — Dass die Bestimmung der Vermittlung in jener Unmittelbarkeit selbst enthalten ist, ist hiemit als Faktum aufgezeigt, gegen welches der Verstand, dem eigenen Grundsatze des unmittelbaren Wissens gemäss, nichts einzuwenden haben

darf. *Es ist nur gewöhnlicher abstrakter Verstand, der die Bestimmungen von Unmittelbarkeit und von Vermittlung jede für sich als absolut nimmt, und an ihnen etwas Festes von Unterscheidung zu haben meint;* so erzeugt er sich die unüberwindliche Schwierigkeit, sie zu vereinigen, — eine Schwierigkeit, welche eben so sehr, wie gezeigt, im Faktum nicht vorhanden ist als sie im spekulativen Begriffe verschwindet.

§ 71.

Die Einseitigkeit dieses Standpunkts bringt Bestimmungen und Folgen mit sich, deren Hauptzüge nach der geschehenen Erörterung der Grundlage noch bemerklich zu machen sind. Fürs erste, weil nicht die Natur des Inhalts sondern das Faktum des Bewusstseins als das Kriterium der Wahrheit aufgestellt wird, so ist das subjektive Wissen, und die Versicherung, dass Ich in meinem Bewusstsein einen gewissen Inhalt vorfinde, die Grundlage dessen, was als wahr ausgegeben wird. *Was ich in meinem Bewusstsein vorfinde, wird* dabei *dazu gesteigert, in dem Bewusstsein Aller sich vorzufinden* und für die Natur des Bewusstseins selbst ausgegeben.

Vormals wurde unter den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes der consensus gentium aufgeführt, auf den sich auch schon Cicero beruft. Der consensus gentium ist eine bedeutende Autorität, und der Uebergang davon, dass ein Inhalt sich in dem Bewusstsein Aller finde, dazu, dass er in der Natur des Bewusstseins selbst liege und ihm notwendig sei, liegt nahe bei der Hand. Es lag in dieser Kategorie allgemeiner Uebereinstimmung das wesentliche, dem ungebildetsten Menschensinne nicht entgehende, Bewusstsein, dass das Bewusstsein des Einzelnen zugleich ein Besonderes, Zufälliges ist. Wenn die Natur dieses Bewusstseins nicht selbst untersucht, d. h. das Besondere, Zufällige desselben nicht abgesondert wird, als durch welche mühsame Operation des Nachdenkens das an- und für- sich Allgemeine desselben allein herausgefunden werden kann, so kann nur die Uebereinstimmung Aller über einen Inhalt ein respektables Vorurteil begründen, dass derselbe zur Natur des Bewusstseins selbst gehöre. Für das Bedürfnis des Denkens, das, was sich als

allgemein vorhanden zeigt, als notwendig zu wissen, ist der consensus gentium allerdings nicht genügend, aber auch innerhalb der Annahme, dass jene Allgemeinheit des Faktums ein befriedigender Beweis wäre, ist er um der Erfahrung willen, dass es Individuen und Völker gebe, bei denen sich der Glaube an Gott nicht vorfinde, als ein Beweis dieses Glaubens aufgegeben worden.[1] Kürzer und bequemer aber giebt es nichts, als die blosse Versicherung zu machen zu haben, dass Ich einen Inhalt in meinem Bewusstsein mit der Gewissheit seiner Wahrheit finde, und dass daher diese Gewissheit nicht mir als besonderem Subjekte, sondern der Natur des Geistes selbst angehöre.

§ 72.

Daraus, dass das unmittelbare Wissen das Kriterium der Wahr-

[1]) Um in der Erfahrung den Atheismus und den Glauben an Gott mehr oder weniger ausgebreitet zu finden, kommt es darauf an, ob man mit der Bestimmung von einem Gott überhaupt zufrieden ist, oder ob eine bestimmtere Erkenntnis desselben gefodert wird. Von den chinesischen und indischen u. s. f. Götzen wenigstens nicht, eben so wenig von den afrikanischen Fetischen, auch von den griechischen Göttern selbst wird in der christlichen Welt nicht zugegeben werden, dass solche Götzen Gott sind; wer an solche glaubt, glaubt daher nicht an Gott. Wird dagegen die Betrachtung gemacht, dass in solchem Glauben an Götzen doch an sich der Glaube an Gott überhaupt, wie im besonderen Individuum die Gattung liege, so gilt der Götzendienst auch für einen Glauben, nicht nur an einen Götzen, sondern an Gott. Umgekehrt haben die Athenienser die Dichter und Philosophen, welche den Zeus u. s. f. nur für Wolken u. s. f. hielten und etwa nur einen Gott überhaupt behaupteten, als Atheisten behandelt. — *Es kommt nicht darauf an, was an sich in einem Gegenstande enthalten sei, sondern was davon für das Bewusstsein heraus ist.* Jede, die gemeinste sinnliche, Anschauung des Menschen wäre, wenn man die Verwechslung dieser Bestimmungen gelten lässt, Religion, weil allerdings an sich in jeder solchen Anschauung, in jedem Geistigen, das Princip enthalten ist, welches entwickelt und gereinigt sich zur Religion steigert. Ein Anderes aber ist der Religion fähig zu sein (und jenes *Ansich drückt die Fähigkeit und Möglichkeit aus*), ein Anderes Religion zu haben. — So haben in neueren Zeiten wieder Reisende, (z. B. die Capitäne Ross und Parry) Völkerschaften (Eskimaux) gefunden, denen sie alle Religion absprachen, sogar so etwas von Religion, was man noch in afrikanischen Zauberern (den Goëten Herodots) finden möchte. Nach einer ganz anderen Seite hin sagt ein Engländer, der die ersten Monate des letztverflossenen Jubeljahrs in Rom zubrachte, in seiner Reisebeschreibung von den heutigen Römern, dass das gemeine Volk bigott, dass aber die, die lesen und schreiben können, sämmtlich Atheisten seien. — Der Vorwurf des Atheismus ist übrigens in neueren Zeiten wohl vornehmlich darum seltener geworden, weil der Gehalt und die Foderung über Religion sich auf ein minimum reduciert hat. (S. § 73.)

heit sein soll, folgt fürs zweite, dass aller Aberglaube und Götzendienst für Wahrheit erklärt wird, und dass der unrechtlichste und unsittlichste Inhalt des Willens gerechtfertigt ist. Dem Indier gilt nicht aus sogenanntem vermitteltem Wissen, aus Räsonnements und Schlüssen, die Kuh, der Affe oder der Brahmane, der Lama als Gott, sondern er glaubt daran. Die natürlichen Begierden und Neigungen aber legen von selbst ihre Interessen ins Bewusstsein, die unmoralischen Zwecke finden sich ganz unmittelbar in demselben; der gute oder böse Charakter drückte das bestimmte Sein des Willens aus, welches in den Interessen und Zwecken gewusst, und zwar am unmittelbarsten gewusst wäre.

§ 73.

Endlich soll das unmittelbare Wissen von Gott sich nur darauf erstrecken, „dass" Gott ist, nicht „was" Gott ist, denn das letztere würde eine Erkenntnis sein und auf vermitteltes Wissen führen. Damit ist Gott als Gegenstand der Religion ausdrücklich auf den Gott überhaupt, auf das unbestimmte Uebersinnliche beschränkt, und die Religion ist in ihrem Inhalte auf ihr minimum reduciert.

Wenn es wirklich nötig wäre, nur so viel zu bewirken, dass der Glaube, es seie ein Gott, noch erhalten werde, oder gar, dass solcher Glaube zu Stande komme, so wäre sich nur über die Armut der Zeit zu verwundern, welche das Dürftigste des religiösen Wissens für einen Gewinn halten lässt, und dahin gekommen ist, in ihrer Kirche zu dem Altar zurückzukehren, der sich längst in Athen befand, welcher „dem unbekannten Gotte" gewidmet war.

§ 74.

Noch ist die allgemeine Natur der Form der Unmittelbarkeit kurz anzugeben. Es ist nämlich die Form selbst, welche, weil sie einseitig ist, ihren Inhalt selbst einseitig und damit endlich macht. Dem Allgemeinen giebt sie die Einseitigkeit einer Abstraktion, so dass Gott zum bestimmungslosen Wesen wird; *Geist* aber *kann Gott nur heissen, in sofern er als sich in sich selbst mit sich vermittelnd gewusst wird.* Nur so ist er konkret,

lebendig und Geist; das Wissen von Gott als Geist enthält eben damit Vermittlung in sich. — Dem Besonderen giebt die Form der Unmittelbarkeit die Bestimmung zu sein, sich auf sich zu beziehen. *Das Besondere ist* aber *eben dies, sich auf Anderes ausser ihm zu beziehen;* durch jene Form wird das Endliche als absolut gesetzt. Da sie als ganz abstrakt gegen jeden Inhalt gleichgültig und eben damit jedes Inhalts empfänglich ist, so kann sie abgöttischen und unmoralischen eben so gut sanktionieren als den entgegengesetzten Inhalt. Nur diese Einsicht in denselben, dass er nicht selbstständig, sondern durch ein Anderes vermittelt ist, setzt ihn auf seine Endlichkeit und Unwahrheit herab. Solche Einsicht, weil der Inhalt die Vermittlung mit sich führt, ist ein Wissen, welches Vermittlung enthält. *Für das Wahre kann nur ein Inhalt erkannt werden, in sofern er nicht mit einem Anderen vermittelt, nicht endlich ist, also sich mit sich selbst vermittelt, und so in Eins Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist.* — Jener Verstand, der sich von dem endlichen Wissen, der Verstandes-Identität der Metaphysik und der Aufklärung, losgemacht zu haben meint, macht selbst unmittelbar wieder diese Unmittelbarkeit, d. i. die abstrakte Beziehung auf sich, die abstrakte Identität, zum Princip und Kriterium der Wahrheit. *Abstraktes Denken* (die Form der reflektierenden Metaphysik) *und abstraktes Anschauen* (die Form des unmittelbaren Wissens) *sind eins und dasselbe.*

Zusatz. Indem die Form der Unmittelbarkeit als der Form der Vermittelung entgegengesetzt festgehalten wird, so ist dieselbe hiermit einseitig und diese Einseitigkeit teilt sich jedem Inhalte mit, welcher nur auf diese Form zurückgeführt wird. *Die Unmittelbarkeit ist überhaupt abstrakte Beziehung auf sich und somit zugleich abstrakte Identität, abstrakte Allgemeinheit.* Wenn dann das an und für sich Allgemeine nur in der Form der Unmittelbarkeit genommen wird, so ist dasselbe nur das abstrakt Allgemeine und Gott erhält von diesem Standpunkt aus die Bedeutung des schlechthin bestimmungslosen Wesens. Spricht man dann noch von Gott als Geist, so ist dies nur ein leeres Wort, denn *der Geist ist als Bewusstsein und Selbstbewusstsein* jedenfalls *Unterscheidung seiner von sich selbst und von einem Anderen und hiermit sogleich Vermittelung.*

§ 75.

Die Beurteilung dieser dritten Stellung, die dem Denken zur Wahrheit gegeben wird, hat nur auf eine Weise vorgenommen

werden können, welche dieser Standpunkt unmittelbar in ihm selbst angiebt und zugesteht. Es ist hiemit als *faktisch falsch* aufgezeigt worden, *dass es ein unmittelbares Wissen gebe*, ein Wissen welches ohne Vermittlung es sei mit Anderem oder in ihm selbst mit sich sei. Gleichfalls ist es für faktische Unwahrheit erklärt worden, dass das Denken nur an durch Anderes vermittelten Bestimmungen — endlichen und bedingten — fortgehe, und dass sich nicht ebenso in der Vermittlung diese Vermittlung selbst aufhebe. Von dem Faktum aber solchen Erkennens, das weder in einseitiger Unmittelbarkeit noch in einseitiger Vermittlung fortgeht, ist die Logik selbst und die ganze Philosophie das Beispiel.

§ 76

In Beziehung auf den Ausgangspunkt, die oben sogenannte unbefangene Metaphysik, das Princip des unmittelbaren Wissens betrachtet, so ergiebt sich aus der Vergleichung, dass dasselbe zu jenem Anfang, den diese Metaphysik in der neueren Zeit als cartesische Philosophie genommen hat, zurückgekehrt ist. In beiden ist behauptet:

1) Die einfache Untrennbarkeit des Denkens und Seins des Denkenden, — „Cogito ergo sum", ist ganz dasselbe, dass mir im Bewusstsein das Sein, Realität, Existenz des Ich unmittelbar geoffenbaret sei; (Cartesius erklärt zugleich ausdrücklich Princ. Phil. I 9, dass er unter Denken das Bewusstsein überhaupt als solches verstehe,) und dass jene Untrennbarkeit die schlechthin erste (nicht vermittelte, bewiesene,) und gewisseste Erkenntnis sei.

2) Eben so die Unzertrennlichkeit der Vorstellung von Gott und seiner Existenz, so dass diese in der Vorstellung Gottes selbst enthalten ist, jene Vorstellung schlechthin nicht ohne die Bestimmung der Existenz, die somit eine notwendige und ewige ist.[1]

---

[1]) Cart. Princ. Phil. I, 15. „Magis hoc (ens summe perfectum existere) credet, si attendat nullius alterius rei ideam apud se inveniri, in qua eodem modo necessariam existentiam contineri animadvertat; intelleget, istam ideam exhibere veram et immutabilem naturam, quaeque non potest non existere, cum necessaria existentia in ea contineatur." Eine darauf folgende Wendung, die wie eine Ver-

3) Was das gleichfalls unmittelbare Bewusstsein von der Existenz äusserer Dinge betrifft, so heisst dasselbe nichts Anderes als das sinnliche Bewusstsein; dass wir ein solches haben ist die geringste der Erkenntnisse; *es hat* allein *Interesse zu wissen, dass dies unmittelbare Wissen von dem Sein der äusserlichen Dinge Täuschung und Irrtum, und in dem Sinnlichen als solchem keine Wahrheit ist, das Sein dieser äusserlichen Dinge vielmehr ein zufälliges, vorübergehendes, ein Schein ist,* — dass sie wesentlich dies sind, nur eine Existenz zu haben, die von ihrem Begriffe, Wesen trennbar ist.

§ 77.

Unterschieden sind aber beide Standpunkte:

1) Die kartesische Philosophie geht von diesen unbewiesenen und für unbeweisbar angenommenen Voraussetzungen fort zu weiterer entwickelter Erkenntnis, und hat auf diese Weise den Wissenschaften der neuen Zeit den Ursprung gegeben. Der moderne Standpunkt dagegen ist zu dem für sich wichtigen Resultate gekommen (§ 62), dass das Erkennen, welches an endlichen Vermittlungen fortgehe, nur Endliches erkenne und keine Wahrheit enthalte; un verlangt von dem Bewusstsein von Gott, dass es bei jenem und zwar ganz abstraktem Glauben stehen bleibe. [1])

mittlung und ein Beweis lautet, thut dieser ersten Grundlage keinen Eintrag. — Bei Spinoza ist es ganz dasselbe, dass Gottes Wesen, d. i. die abstrakte Vorstellung, die Existenz in sich schliesse. Die erste Definition Spinoza's ist die von „causa sui", dass sie ein solches sei, „cujus essentia involvit existentiam, sive id cujus natura non potest concipi nisi existens"; — die Untrennbarkeit des Begriffes vom Sein ist die Grundbestimmung und Voraussetzung. Aber welcher Begriff ist es, dem diese Untrennbarkeit vom Sein zukommt? Nicht der von endlichen Dingen, denn diese sind eben solche, deren Existenz eine zufällige und erschaffene ist. — ***Das bei Spinoza die 11te Proposition, dass Gott notwendig existiere, mit einem Beweise folgt, ebenso die 20ste, dass Gottes Existenz und sein Wesen ein und dasselbe sind, — ist ein überflüssiger Formalismus des Beweisens.*** Gott ist die (und zwar einzige) Substanz, die Substanz aber ist causa sui, also existiert Gott notwendig — heisst nichts Anderes, als dass Gott dies ist, dessen Begriff und Sein unzertrennlich ist.

[1]) Anselmus sagt dagegen: „Neglegentiae mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intellegere." (Tractat. cur Deus homo.) — Anselm hat dabei an dem konkreten Inhalte der christlichen Lehre eine ganz andere schwere Aufgabe für das Erkennen, als das, was jener moderne Glaube enthält.

2) Der moderne Standpunkt ändert dabei einerseits nichts an der von Kartesius eingeleiteten Methode des gewöhnlichen wissenschaftlichen Erkennens, und führt die daraus entsprungenen Wissenschaften des Empirischen und Endlichen ganz auf dieselbe Weise fort, — andererseits aber verwirft dieser Standpunkt diese Methode, und damit, weil er keine andere kennt, alle Methoden für das Wissen von dem, was seinem Gehalte nach unendlich ist; er überlässt sich darum der wilden Willkür der Einbildungen und Versicherungen, einem Moralitäts-Eigendünkel und Hochmut des Empfindens, oder einem maasslosen Gutdünken und Räsonnement, welches sich am stärksten gegen Philosophie und Philosopheme erklärt. *Die Philosophie gestattet* nämlich *nicht ein blosses Versichern, noch Einbilden, noch beliebiges Hin- und Herdenken des Räsonnements.*

§ 78.

Der Gegensatz von einer selbständigen *Unmittelbarkeit* des Inhalts oder Wissens *und* einer dagegen eben so selbstständigen *Vermittlung*, die mit jener unvereinbar sei, *ist* zunächst deswegen *bei Seite zu setzen*, weil er eine blosse Voraussetzung und beliebige Versicherung ist. Eben so sind alle andere Voraussetzungen oder Vorurteile bei dem Eintritt in die Wissenschaft aufzugeben, sie mögen aus der Vorstellung oder dem Denken genommen sein; denn es ist die Wissenschaft, in welcher alle dergleichen Bestimmungen erst untersucht, und was an ihnen und ihren Gegensätzen sei, erkannt werden soll.

Der Skepticismus, als eine durch alle Formen des Erkennens durchgeführte negative Wissenschaft, würde sich als eine Einleitung darbieten, worin die Richtigkeit solcher Voraussetzungen dargethan würde. Aber er würde nicht nur ein unerfreulicher, sondern auch darum ein überflüssiger Weg sein, weil das Dialektische selbst ein wesentliches Moment der affirmativen Wissenschaft ist, wie sogleich bemerkt werden wird. Uebrigens hätte er die endlichen Formen auch nur empirisch und unwissenschaftlich zu finden und als gegeben aufzunehmen. Die Forderung eines solchen vollbrachten Skepticismus ist dieselbe mit der, dass

der Wissenschaft das Zweifeln an Allem, d. i. die gänzliche Voraussetzungslosigkeit an Allem, vorangehen solle. Sie ist eigentlich in dem Entschluss, rein denken zu wollen, durch die Freiheit vollbracht, welche von Allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfasst.

NAHERER BEGRIFF UND EINTEILUNG DER LOGIK.

§ 79.

Das Logische hat der Form nach drei Seiten: α) die abstrakte oder verständige, β) die dialektische oder negativ vernünftige, γ) die spekulative oder positiv vernünftige.

Diese drei Seiten machen nicht drei Teile der Logik aus, sondern sind Momente jedes Logisch-Reellen, das ist jedes Begriffes oder jedes Wahren überhaupt. Sie können sämmtlich unter das erste Moment, das Verständige, gesetzt, und dadurch abgesondert auseinander gehalten werden, aber so werden sie nicht in Wahrheit betrachtet. — Die Angabe, die hier von den Bestimmungen des Logischen gemacht ist, so wie die Einteilung, ist hier ebenfalls nur anticipiert und historisch.

§ 80.

α) Das Denken als Verstand bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.

Zusatz. Wenn vom Denken überhaupt, oder näher vom Begreifen die Rede ist, so pflegt man häufig dabei bloss die Thätigkeit des Verstandes vor Augen zu haben. Nun ist zwar allerdings das Denken zunächst verständiges Denken, allein dasselbe bleibt dabei nicht stehen und der Begriff ist nicht blosse Verstandesbestimmung. — Die Thätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen, und zwar ist das durch den Verstand gesetzte Allgemeine ein abstrakt Allgemeines, welches als solches dem Besonderen gegenüber festgehalten, dadurch aber auch zugleich selbst wieder als Besonderes bestimmt wird. Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahierend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegenteil der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu thun hat und dabei stehen bleibt.

Auf diesen Gegensatz des Verstandes und der Empfindung beziehen sich jene so oft wiederholten Vorwürfe, welche dem Denken überhaupt gemacht zu werden

pflegen, und welche darauf hinausgehen, dass das Denken hart und einseitig sei und dass dasselbe in seiner Konsequenz zu verderblichen und zerstörenden Resultaten führe. Auf solche Vorwürfe, in sofern dieselben ihrem Inhalte nach berechtigt sind, ist zunächst zu erwidern, dass dadurch nicht das Denken überhaupt, und näher das vernünftige, sondern nur das verständige Denken getroffen wird. Das Weitere ist dann aber, dass vor allen Dingen auch dem bloss verständigen Denken sein Recht und sein Verdienst zugestanden werden muss, welches überhaupt darin besteht, dass sowohl auf dem theoretischen als auch auf dem praktischen Gebiet es ohne Verstand zu keiner Festigkeit und Bestimmtheit kommt. Was hierbei zunächst das Erkennen anbetrifft, so beginnt dasselbe damit, die vorhandenen Gegenstände in ihren bestimmten Unterschieden aufzufassen, und es werden so z. B. bei Betrachtung der Natur Stoffe, Kräfte, Gattungen u. s. w. unterschieden und in dieser ihrer Isolierung für sich fixiert. Das Denken verfährt hierbei als Verstand, und das Princip desselben ist die Identität, die einfache Beziehung auf sich. Diese Identität ist es dann auch, durch welche im Erkennen zunächst der Fortgang von der einen Bestimmung zur anderen bedingt wird. So ist namentlich in der Mathematik die Grösse die Bestimmung, an welcher mit Hinweglassung aller anderen fortgegangen wird. Man vergleicht demgemäss in der Geometrie Figuren miteinander, indem man das Identische daran hervorhebt. Auch in anderen Gebieten des Erkennens, so z. B. in der Jurisprudenz, geht man zunächst an der Identität fort. Indem hier aus der einen Bestimmung auf eine andere Bestimmung geschlossen wird, so ist dies Schliessen nichts Anderes als ein Fortgang nach dem Princip der Identität. Wie im Theoretischen, so ist auch im Praktischen der Verstand nicht zu entbehren. Zum Handeln gehört wesentlich Charakter und ein Mensch von Charakter ist ein verständiger Mensch, der als solcher bestimmte Zwecke vor Augen hat und diese mit Festigkeit verfolgt. ***Wer etwas Grosses will, der muss sich, wie Goethe sagt, zu beschränken wissen.*** Wer dagegen Alles will, der will in der That nichts, und bringt es zu nichts. Es giebt eine Menge interessanter Dinge in der Welt; spanische Poesie, Chemie, Politik, Musik; das ist Alles sehr interessant und man kann es keinem übel nehmen, der sich dafür interessiert; um aber als ein Individuum in einer bestimmten Lage etwas zu Stande zu bringen, muss man sich an etwas Bestimmtes halten und seine Kraft nicht nach vielen Seiten hin zersplittern. Eben so ist es bei jedem Beruf darum zu thun, dass derselbe mit Verstand verfolgt wird. So hat z. B. der Richter sich an das Gesetz zu halten, demselben gemäss sein Urteil zu fällen, und sich nicht durch dieses und jenes abhalten, keine Entschuldigungen gelten zu lassen, ohne rechts und links zu blicken. — Weiter ist nun überhaupt der Verstand ein wesentliches Moment der Bildung. Ein gebildeter Mensch begnügt sich nicht mit Nebulosem und Unbestimmtem, sondern fasst die Gegenstände in ihrer festen Bestimmtheit, wohingegen der Ungebildete unsicher hin und herschwankt, und es oft viele Mühe kostet, sich mit einem solchen über das, wovon die Rede ist, zu verständigen und ihn dazu zu bringen, den bestimmten Punkt, um den es sich handelt, unverrückt im Auge zu behalten.

Während nun ferner, früherer Erörterung zufolge, das Logische überhaupt nicht bloss in dem Sinn einer subjektiven Thätigkeit, sondern vielmehr als das schlechthin Allgemeine und hiermit zugleich Objektive aufzufassen ist, so findet dies auch auf den Verstand, diese erste Form des Logischen, seine Anwendung. Der Verstand ist hiernach als demjenigen entsprechend zu betrachten, was man die Güte

Gottes nennt, in sofern darunter dies verstanden wird, dass die endlichen Dinge sind, dass sie ein Bestehen haben. So erkennt man z. B. in der Natur die Güte Gottes darin, dass die verschiedenen Klassen und Gattungen, sowohl der Tiere als auch der Pflanzen mit Allem versehen sind, dessen sie bedürfen, um sich zu erhalten und zu gedeihen. Eben so verhält es sich dann auch mit dem Menschen, mit den Individuen und mit ganzen Völkern, welche gleichfalls das zu ihrem Bestand und zu ihrer Entwicklung Erforderliche, teils als ein unmittelbar Vorhandenes (wie z. B. Klima, Beschaffenheit und Produkte des Landes u. s. w.) vorfinden, teils als Anlage, Talent u. s. w. besitzen. In solcher Weise aufgefasst, zeigt sich nun überhaupt der Verstand in allen Gebieten der gegenständlichen Welt, und es gehört wesentlich zur Vollkommenheit eines Gegenstandes, dass in demselben das Princip des Verstandes zu seinem Rechte kommt. So ist z. B. der Staat unvollkommen, wenn es in demselben noch nicht zu einer bestimmten Unterscheidung der Stände und Berufe gekommen ist, und wenn die dem Begriffe nach verschiedenen politischen und obrigkeitlichen Funktionen noch nicht in derselben Weise zu besonderen Organen herausgebildet sind, wie z. B. in dem entwickelten animalischen Organismus dies mit den verschiedenen Funktionen der Empfindung, der Bewegung, der Verdauung u. s. w. der Fall ist. — Aus der bisherigen Erörterung ist nun ferner zu entnehmen, dass auch in solchen Gebieten und Sphären der Bethätigung, die nach der gewöhnlichen Vorstellung dem Verstand am fernsten zu liegen scheinen, dieser gleichwohl nicht fehlen darf, und dass in dem Maasse, als dies der Fall ist, solches als ein Mangel betrachtet werden muss. Dies gilt namentlich von der Kunst, von der Religion und von der Philosophie. So zeigt sich z. B. in der Kunst der Verstand darin, dass die dem Begriff nach verschiedenen Formen des Schönen auch in diesem ihrem Unterschiede festgehalten und zur Darstellung gebracht werden. — Dasselbe gilt dann auch von den einzelnen Kunstwerken. Es gehört demgemäss zur Schönheit und Vollendung einer dramatischen Dichtung, dass die Charaktere der verschiedenen Personen in ihrer Reinheit und Bestimmtheit durchgeführt, und eben so, dass die verschiedenen Zwecke und Interessen, um die es sich handelt, klar und entschieden dargelegt werden. — Was hiernächst das religiöse Gebiet anbetrifft, so besteht z. B. (abgesehen von der sonstigen Verschiedenheit des Inhalts und der Auffassung) der Vorzug der griechischen vor der nordischen Mythologie wesentlich auch darin, dass in der ersteren die einzelnen Göttergestalten zur plastischen Bestimmtheit herausgebildet sind, während dieselben in der letzteren im Nebel trüber Unbestimmtheit durch einander fliessen. — ***Dass*** endlich auch ***die Philosophie den Verstand nicht zu entbehren vermag, bedarf*** nach der bisherigen Erörterung ***kaum*** noch ***einer besonderen Erwähnung. Zum Philosophieren gehört vor allen Dingen, dass ein jeder Gedanke in seiner vollen Präcision aufgefasst wird,*** und dass man es nicht bei Vagem und Unbestimmtem bewenden lässt.

Ferner pflegt nun aber auch gesagt zu werden, der Verstand dürfe nicht zu weit gehen, und darin liegt das Richtige, dass ***das Verständige allerdings nicht ein Letztes, sondern vielmehr endlich und näher von der Art*** ist, ***dass dasselbe auf die Spitze getrieben in sein Entgegengesetztes umschlägt.*** Es ist die Weise der Jugend, sich in Abstraktionen herumzuwerfen, wohingegen der lebenserfahrene Mensch sich auf das abstrakte Entweder-Oder nicht einlässt, sondern sich an das Konkrete hält.

§ 81.

β) *Das dialektische Moment ist das eigene Sich-Aufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Uebergehen in ihre entgegengesetzte.*

1) Das Dialektische vom Verstande für sich abgesondert genommen macht insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt den *Skepticismus* aus; er *enthält die blosse Negation als Resultat des Dialektischen.* 2) Die Dialektik wird gewöhnlich als eine äussere Kunst betrachtet, welche durch Willkür eine Verwirrung in bestimmten Begriffen und einen blossen Schein von Widersprüchen in ihnen hervorbringt, so dass nicht diese Bestimmungen, sondern dieser Schein ein Nichtiges und das Verständige dagegen vielmehr das Wahre sei. Oft ist die Dialektik auch weiter nichts, als ein subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Räsonnement, wo der Gehalt fehlt und die Blösse durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonnement erzeugt. — *In ihrer eigentümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik* vielmehr *die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt.* Die Reflexion ist zunächst das Hinausgehen über die isolierte Bestimmtheit und ein Beziehen derselben, wodurch diese in Verhältnis gesetzt, übrigens in ihrem isolierten Gelten erhalten wird. Die Dialektik dagegen ist dies immanente Hinausgehen, worin die Einseitigkeit und Beschränktheit der Verstandesbestimmungen sich als das, was sie ist, nämlich als ihre Negation, darstellt. *Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben. Das Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftlichen Fortgehens aus, und ist das Princip, wodurch allein immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit in den Inhalt der Wissenschaft kommt,* so wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äusserliche Erhebung über das Endliche liegt.

Zusatz I. Das Dialektische gehörig aufzufassen und zu erkennen ist von der höchsten Wichtigkeit. ***Es ist dasselbe überhaupt das Princip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bethätigung in der Wirklichkeit.*** Eben so ist das Dialektische auch die Seele alles wahrhaft wissenschaftlichen Erkennens. ***In unserm gewöhnlichen Bewusstsein erscheint das Nicht-Stehenbleiben bei den abstrakten Verstandesbestimmungen als blosse Billigkeit,*** nach dem Sprichwort: leben und leben lassen, so dass das Eine gilt und auch das Andere. Das Nähere aber ist, dass das Endliche nicht bloss von aussen her beschränkt wird, sondern durch

seine eigne Natur sich aufhebt und durch sich selbst in sein Gegenteil übergeht. So sagt man z. B., der Mensch ist sterblich, und betrachtet dann das Sterben als etwas, das nur in äusseren Umständen seinen Grund habe, nach welcher Betrachtungsweise es zwei besondere Eigenschaften des Menschen sind, lebendig und auch sterblich zu sein. ***Die wahrhafte Auffassung*** aber ***ist diese, dass das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und dass überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt.*** — Die Dialektik ist nun ferner nicht mit der blossen Sophistik zu verwechseln, deren Wesen gerade darin besteht, einseitige und abstrakte Bestimmungen in ihrer Isolierung für sich geltend zu machen, je nachdem solches das jedesmalige Interesse des Individuums und seiner besonderen Lage mit sich bringt. So ist es z. B. in Beziehung auf das Handeln ein wesentliches Moment, dass ich existiere und dass ich die Mittel zur Existenz habe. Wenn ich dann aber diese Seite, dieses Princip meines Wohles für sich heraushebe und die Folge daraus ableite, dass ich stehlen oder dass ich mein Vaterland verraten darf, so ist dies eine Sophisterei. — Eben so ist in meinem Handeln meine subjektive Freiheit, in dem Sinn, dass bei dem, was ich thue, ich mit meiner Einsicht und Ueberzeugung bin, ein wesentliches Princip. Räsonniere ich aber aus diesem Princip allein, so ist dies gleichfalls Sophisterei, und werden damit alle Grundsätze der Sittlichkeit über den Haufen geworfen. — Die Dialektik ist von solchem Thun wesentlich verschieden, denn diese geht gerade darauf aus, die Dinge an und für sich zu betrachten, wobei sich sodann die Endlichkeit der einseitigen Verstandesbestimmungen ergiebt. — Uebrigens ist die Dialektik in der Philosophie nichts Neues. Unter den Alten wird Platon als der Erfinder der Dialektik genannt, und zwar in sofern mit Recht, als in der platonischen Philosophie die Dialektik zuerst in freier wissenschaftlicher und damit zugleich objektiver Form vorkommt. Bei Sokrates hat das Dialektische, in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Charakter seines Philosophierens, noch eine vorherrschend subjektive Gestalt, nämlich die der Ironie. Sokrates richtete seine Dialektik einmal gegen das gewöhnliche Bewusstsein überhaupt, und sodann insbesondere gegen die Sophisten. Bei seinen Unterredungen pflegte er dann den Schein anzunehmen, als wolle er sich näher über die Sache, von welcher die Rede war, unterrichten; er that in dieser Beziehung allerhand Fragen, und führte so die, mit denen er sich unterredete, auf das Entgegengesetzte von dem, was ihnen zunächst als das Richtige erschienen war. Wenn z. B. die Sophisten sich Lehrer nannten, so brachte Sokrates durch eine Reihe von Fragen den Sophisten Protagoras dahin, zugeben zu müssen, dass alles Lernen bloss Erinnerung sei. — ***Platon*** zeigt dann in seinen strenger wissenschaftlichen Dialogen durch die dialektische Behandlung überhaupt die Endlichkeit aller festen Verstandesbestimmungen. So ***leitet*** er z. B. ***im Parmenides vom Einen das Viele ab, und zeigt demungeachtet, wie das Viele nur dies ist, sich als das Eine zu bestimmen.*** In solcher grossen Weise hat Platon die Dialektik behandelt. — In der neueren Zeit ist es vornehmlich Kant gewesen, der die Dialektik wieder in Erinnerung gebracht und dieselbe aufs Neue in ihre Würde eingesetzt hat, und zwar durch die bereits (§ 48) besprochene Durchführung der sogenannten Antinomieen der Vernunft, bei denen es sich keineswegs um ein blosses Hin- und Hergehen an Gründen und um ein bloss subjektives Thun, sondern vielmehr darum handelt, ***aufzuzeigen, wie eine jede abstrakte Verstandesbestimmung, nur so genommen, wie sie sich selbst giebt, unmittelbar in ihr***

Entgegengesetztes umschlägt. — Wie sehr nun auch der Verstand sich gegen die Dialektik zu sträuben pflegt, so ist dieselbe doch gleichwohl keineswegs als bloss für das philosophische Bewusstsein vorhanden zu betrachten, sondern es findet sich vielmehr dasjenige, um was es sich hierbei handelt, auch schon in allem sonstigen Bewusstsein und in der allgemeinen Erfahrung. ***Alles, was uns umgiebt, kann als ein Beispiel des Dialektischen betrachtet werden. Wir wissen, dass alles Endliche, anstatt ein Festes und Letztes zu sein, vielmehr veränderlich und vergänglich ist, und dies ist nichts Anderes, als die Dialektik des Endlichen, wodurch dasselbe, als an sich das Andere seiner selbst, auch über das, was es unmittelbar ist, hinausgetrieben wird und in sein Engegengesetztes umschlägt.*** Wenn früher (§ 80) gesagt wurde, der Verstand sei als dasjenige zu betrachten, was in der Vorstellung von der Güte Gottes enthalten ist, so ist nunmehr von der Dialektik in demselben (objektiven) Sinne zu bemerken, dass das Princip derselben der Vorstellung von der Macht Gottes entspricht. Wir sagen, dass alle Dinge (d. h. alles Endliche als solches) zu Gericht gehen, und haben hiermit die ***Anschauung der Dialektik, als der allgemeinen unwiderstehlichen Macht, vor welcher nichts,*** wie sicher und fest dasselbe sich auch dünken möge, ***zu bestehen vermag.*** Mit dieser Bestimmung ist dann allerdings die Tiefe des göttlichen Wesens, der Begriff Gottes, noch nicht erschöpft; wohl aber bildet dieselbe ein wesentliches Moment in allem religiösen Bewusstsein. — Weiter macht sich nun auch die Dialektik in allen besonderen Gebieten und Gestaltungen der natürlichen und der geistigen Welt geltend. So z. B. in der Bewegung der Himmelskörper. Ein Planet steht jetzt an diesem Ort, ist aber an sich, dies auch an einem anderen Ort zu sein, und bringt dies sein Anderssein zur Existenz dadurch, dass er sich bewegt. Eben so erweisen sich die physikalischen Elemente als dialektisch und der meteorologische Process ist die Erscheinung ihrer Dialektik. Dasselbe Princip ist es, welches die Grundlage aller übrigen Naturprocesse bildet und wodurch zugleich die Natur über sich selbst hinausgetrieben wird. Was das Vorkommen der Dialektik in der geistigen Welt, und näher auf dem Gebiete des Rechtlichen und Sittlichen anbetrifft, so braucht hier nur daran erinnert zu werden, wie, allgemeiner Erfahrung zufolge, das Aeusserste eines Zustandes oder eines Thuns in sein Entgegengesetztes umzuschlagen pflegt, welche Dialektik dann auch vielfältig in Sprichwörtern ihre Anerkennung findet. So heisst es z. B. „summum jus summa injuria", womit ausgesprochen ist, dass das abstrakte Recht auf seine Spitze getrieben in Unrecht umschlägt. Eben so ist es bekannt, wie im Politischen die Extreme der Anarchie und des Despotismus einander gegenseitig herbeizuführen pflegen. Das Bewusstsein der Dialektik im Gebiete des Sittlichen in seiner individuellen Gestalt finden wir in jenen allbekannten Sprichwörtern: „Hochmut kommt vor dem Fall" — „Allzuscharf macht schartig" u. s. w. — Auch die Empfindung, die leibliche sowohl als die geistige, hat ihre Dialektik. Es ist bekannt, wie die Extreme des Schmerzes und der Freude in einander übergehen; das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Thränen und die innigste Wehmut pflegt unter Umständen sich durch Lächeln anzukündigen.

Zusatz 2. ***Der Skepticismus darf nicht bloss als eine Zweifelslehre betrachtet werden; vielmehr ist derselbe seiner Sache, d. h. der Nichtigkeit alles Endlichen, schlechthin gewiss.*** Wer nur zweifelt, der steht noch in der Hoffnung, dass sein Zweifel gelöst werden könne, und dass das eine oder das andere Bestimmte, wozwischen er hin und herschwankt, sich als ein Festes und Wahrhaftes ergeben

werde. Dahingegen ist der eigentliche Skepticismus die vollkommene Verzweiflung an allem Festen des Verstandes, und die sich daraus ergebende Gesinnung ist die der Unerschütterlichkeit und des Insichberuhens. Dies ist der hohe, antike Skepticismus, wie wir ihn namentlich beim Sextus Empirikus dargestellt finden und wie derselbe als Komplement zu den dogmatischen Systemen der Stoiker und Epikuräer in der späteren Römerzeit seine Ausbildung erhalten hat. Mit diesem hohen antiken Skepticismus ist nicht jene bereits früher (§ 39) erwähnte moderne, teils der kritischen Philosophie voran, teils aus dieser hervorgegangene Skepticismus zu verwechseln, welcher bloss darin besteht die Wahrheit und Gewissheit des Uebersinnlichen zu leugnen, und dagegen das Sinnliche und in der unmittelbaren Empfindung Vorhandene als dasjenige zu bezeichnen, woran wir uns zu halten haben.

Wenn übrigens der Skepticismus noch heut zu Tage häufig als ein unwiderstehlicher Feind alles positiven Wissens überhaupt und somit auch der Philosophie, in sofern es bei dieser um positive Erkenntnis zu thun ist, betrachtet wird, so ist dagegen zu bemerken, dass es in der That bloss das endliche, abstrakt verständige Denken ist, welches den Skepticismus zu fürchten hat und demselben nicht zu widerstehen vermag, wohingegen die Philosophie das Skeptische als ein Moment in sich enthält, nämlich als das Dialektische. Die Philosophie bleibt dann aber bei dem bloss negativen Resultate der Dialektik nicht stehen, wie dies mit dem Skepticismus der Fall ist. Dieser verkennt sein Resultat, indem er dasselbe als blosse, d. h. als abstrakte Negation festhält. ***Indem die Dialektik zu ihrem Resultate das Negative hat, so ist dieses, eben als Resultat, zugleich das Positive, denn es enthält dasjenige, woraus es resultiert, als aufgehoben in sich, und ist nicht ohne dasselbe.*** Dies aber ist die Grundbestimmung der dritten Form des Logischen, nämlich des Spekulativen oder Positiv-Vernünftigen.

§ 82.

γ) Das Spekulative oder Positiv-Vernünftige fasst die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflösung und in ihrem Uebergehen enthalten ist.

1) Die Dialektik hat ein positives Resultat, weil sie einen bestimmten Inhalt hat, oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das leere, abstrakte Nichts, sondern die Negation gewisser Bestimmungen ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein unmittelbares Nichts, sondern ein Resultat ist. 2) *Dies Vernünftige ist* daher, obwohl ein gedachtes, auch abstraktes, zugleich *ein Konkretes*, weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit blossen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu thun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3) *In*

der spekulativen Logik ist die blosse Verstandes-Logik enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die gewöhnliche Logik ist. eine Historie von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.

Zusatz. Seinem Inhalte nach ist das Vernünftige so wenig bloss Eigentum der Philosophie, dass vielmehr gesagt werden muss, dasselbe sei für alle Menschen vorhanden, auf welcher Stufe der Bildung und der geistigen Entwicklung sie sich auch befinden mögen, in welchem Sinne man mit Recht den Menschen von Alters her als ein vernünftiges Wesen bezeichnet hat. Die empirisch allgemeine Weise, vom Vernünftigen zu wissen, ist zunächst die des Vorurteils und der Voraussetzung, und der Charakter des Vernünftigen ist, früherer Erörterung zufolge (§ 45), überhaupt der, ein Unbedingtes, und somit seine Bestimmtheit in sich selbst Enthaltendes zu sein. In diesem Sinne weiss vor allen Dingen der Mensch vom Vernünftigen, in sofern er von Gott und diesen als den schlechthin durch sich selbst Bestimmten weiss. Eben so ist dann ferner das Wissen eines Bürgers von seinem Vaterland und dessen Gesetzen in sofern ein Wissen von Vernünftigem, als ihm diese als ein Unbedingtes und zugleich als ein Allgemeines gelten, dem er sich mit seinem individuellen Willen zu unterwerfen hat, und in demselben Sinn ist selbst schon das Wissen und Wollen des Kindes vernünftig, indem dasselbe den Willen seiner Eltern weiss und diesen will.

Weiter ist nun das Spekulative überhaupt nichts Anderes als das Vernünftige (und zwar das positiv Vernünftige), in sofern dasselbe gedacht wird. Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck Spekulation in einem sehr vagen und zugleich untergeordneten Sinne gebraucht zu werden, so z. B. wenn von Heirats- oder Handelsspekulationen die Rede ist, worunter dann nur so viel verstanden wird, einerseits, dass über das unmittelbar Vorhandene hinausgegangen werden soll, und andererseits, dass dasjenige, was den Inhalt solcher Spekulationen bildet, zünachst nur ein Subjektives ist, jedoch nicht ein solches bleiben, sondern realisiert oder in Objektivität übersetzt werden soll.

Es gilt von diesem gemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Spekulationen dasselbe, was früher von der Idee bemerkt wurde, woran sich dann noch die weitere Bemerkung schliesst, dass vielfältig von Solchen, die sich schon zu den Gebildetern rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der Bedeutung eines bloss Subjektiven gesprochen wird, in der Art nämlich, dass es heisst, eine gewisse Auffassung natürlicher oder geistiger Zustände und Verhältnisse möge zwar bloss spekulativ genommen sehr schön und richtig sein, allein die Erfahrung stimme damit nicht überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelassen werden. Dagegen ist dann zu sagen, dass das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloss Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehen bleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven) als aufgehoben in sich enthält, und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist. *Ein spekulativer Inhalt kann* deshalb auch *nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden.*

Sagen wir z. B. das Absolute sei die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dies zwar richtig, jedoch in sofern einseitig, als hier nur die Einheit ausgesprochen und auf diese der Accent gelegt wird, während doch in der That das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch sondern auch unterschieden sind.

Hinsichtlich der Bedeutung des Spekulativen ist hier noch zu erwähnen, dass man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewusstsein und dessen Inhalt, als das Mystische bezeichnet zu werden pflegte. *Wenn heut zu Tage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dies in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnisvollen und Unbegreiflichen, und dies Geheimnisvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verschiedenheit der sonstigen Bildung und Sinnesweise, von den Einen als das Eigentliche und Wahrhafte, von den Anderen aber als das dem Aberglauben und der Täuschung Angehörige betrachtet. Hierüber ist zunächst zu bemerken, dass das Mystische allerdings ein Geheimnisvolles ist, jedoch nur für den Verstand* und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Princip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekulativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstande nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten. Wenn dann diejenigen, welche das Mystische als das Wahrhafte anerkennen, es gleichfalls dabei bewenden lassen, dass dasselbe ein schlechthin Geheimnisvolles sei, so wird damit ihrerseits nur ausgesprochen, dass das Denken für sie gleichfalls nur die Bedeutung des abstrakten Identischsetzens hat, und dass man um deswillen, um zur Wahrheit zu gelangen, auf das Denken verzichten, oder, wie auch gesagt zu werden pflegt, dass man die Vernunft gefangen nehmen müsse. Nun aber ist, wie wir gesehen haben, das abstrakt verständige Denken so wenig ein Festes und Letztes, dass dasselbe sich vielmehr als das beständige Aufheben seiner selbst und als das Umschlagen in sein Entgegengesetztes erweist, wohingegen das Vernünftige als solches gerade darin besteht, die Entgegengesetzten als ideelle Momente in sich zu enthalten. *Alles Vernünftige ist* somit zugleich *als mystisch zu bezeichnen,* womit jedoch nur so viel gesagt ist, dass dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, dass dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflich zu betrachten sei.

§ 83.

Die Logik zerfällt in drei Teile:

I In die Lehre von dem Sein.

II Die Lehre von dem Wesen.

III Die Lehre von dem Begriffe und der Idee.

Nämlich in die Lehre von dem Gedanken:

I In seiner Unmittelbarkeit, — dem Begriffe an sich.

II In seiner Reflexion und Vermittelung, — dem Fürsichsein und Schein des Begriffes.

III In seinem Zurückgekehrtsein in sich selbst und seinem entwickelten Bei-sich-sein, — dem Begriffe an und für sich.

Zusatz. Die hier angegebene Einteilung der Logik ist, eben so wie die ganze bisherige Erörterung über das Denken, als eine blosse Anticipation zu betrachten, und die Rechtfertigung, oder der Beweis derselben, kann sich erst aus der durchgeführten Abhandlung des Denkens selbst ergeben; denn Beweisen heisst in der Philosophie so viel als Aufzeigen, wie der Gegenstand durch und aus sich selbst sich zu dem macht, was er ist. — *Das Verhältnis, worin die* hier genannten *drei Hauptstufen des Gedankens oder der logischen Idee zu einander stehen, ist überhaupt so aufzufassen, dass erst der Begriff das Wahre, und näher die Wahrheit des Seins und des Wesens ist,* welche beiden, in ihrer Isolierung für sich festgehalten, hiermit zugleich als unwahr zu betrachten sind, — das Sein, weil es nur erst das Unmittelbare, und das Wesen, weil dasselbe nur erst das Vermittelte ist. *Es könnte* hierbei zunächst *die Frage aufgeworfen werden, warum, wenn dem so ist, mit dem Unwahren und nicht sofort mit dem Wahren angefangen wird? Darauf dient zur Antwort, dass die Wahrheit eben als solche sich zu bewähren hat,* welche Bewährung hier, innerhalb des Logischen, darin besteht, dass der Begriff sich als das durch und mit sich selbst Vermittelte, und hiermit zugleich als das wahrhaft Unmittelbare erweist. In konkreter und realer Gestalt zeigt sich das hier erwähnte Verhältnis der drei Stufen der logischen Idee in der Art, dass *Gott, der die Wahrheit ist, in dieser seiner Wahrheit, d. h. als absoluter Geist, nur in sofern von uns erkannt* wird, *als wir zugleich die von ihm erschaffene Welt,* die Natur und den endlichen Geist, in ihrem Unterschiede von Gott, *als unwahr anerkennen.*

ERSTE ABTEILUNG DER LOGIK.

DIE LEHRE VOM SEIN.

---

§ 84.

Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende, in ihrem Unterschiede Andere gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Uebergehen in Anderes. Diese Fortbestimmung ist in Einem *ein Heraussetzen und damit Entfalten des an sich seienden Begriffs, und zugleich das Insichgehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst.* Die Explikation des Begriffes in der Sphäre des Seins wird eben so sehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird.

§ 85.

Das Sein selbst, so wie die folgenden Bestimmungen nicht nur des Seins, sondern *die logischen Bestimmungen* überhaupt, *können als Definitionen des Absoluten*, als die metaphysischen Definitionen Gottes, *angesehen werden; näher jedoch immer nur die erste einfache Bestimmung einer Sphäre, und dann die dritte*, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf sich ist. Denn Gott metaphysisch definieren, heisst dessen Natur in Gedanken als solchen ausdrücken; die Logik aber umfasst alle Gedanken, wie sie noch in der Form von Gedanken sind. *Die zweiten Bestimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer Differenz sind, dagegen sind die Definitionen des Endlichen.* Wenn aber die Form von Definitionen gebraucht würde, so würde sie dies enthalten, dass ein Substrat der Vorstellung vorschwebt; denn auch das Absolute, als welches Gott im Sinne und in der Form des Gedankens ausdrücken soll, bleibt im Verhältnisse zu

seinem Prädikate, dem bestimmten und wirklichen Ausdruck in Gedanken, nur ein gemeinter Gedanke, ein für sich unbestimmtes Substrat. Weil der Gedanke, die Sache, um die es hier allein zu thun ist, nur im Prädikate enthalten ist, so ist die Form eines Satzes, wie jenes Subjekt, etwas völlig Ueberflüssiges. (Vergl. § 31 u. unten Kap. vom Urteile.)

Zusatz. Eine jede Sphäre der logischen Idee erweist sich als eine Totalität von Bestimmungen und als eine Darstellung des Absoluten. So auch das Sein, welches die drei Stufen der Qualität, der Quantität und des Maasses in sich enthält. Die Qualität ist zunächst die mit dem Sein identische Bestimmtheit, dergestalt, dass etwas aufhört, das zu sein, was es ist, wenn es seine Qualität verliert. Die Quantität ist dagegen die dem Sein äusserliche, für dasselbe gleichgültige Bestimmtheit. So bleibt z. B. ein Haus das was es ist, es mag grösser oder kleiner sein, und Rot bleibt Rot, es mag dasselbe heller oder dunkler sein. Die dritte Stufe des Seins, das ***Maass, ist*** die Einheit der beiden ersten, die ***qualitative Quantität.*** Alle Dinge haben ihr Maass, d. h. sie sind quantitativ bestimmt und ihr so oder so gross sein ist für dieselben gleichgültig, zugleich hat aber auch diese Gleichgültigkeit ihre Grenze, bei deren Ueberschreitung durch ein weiteres Mehr oder Weniger die Dinge aufhören das zu sein, was sie waren. Vom Maass aus ergiebt sich dann der Fortgang zur zweiten Hauptsphäre der Idee, zum Wesen.

Die hier genannten drei Formen des Seins sind, eben weil es die ersten sind, zugleich die ärmsten, d. h. abstraktesten. Das unmittelbare, sinnliche Bewusstsein ist, in sofern sich dasselbe zugleich denkend verhält, vornehmlich auf die abstrakten Bestimmungen der Qualität und der Quantität beschränkt. Dies sinnliche Bewusstsein pflegt als das konkreteste und damit zugleich reichste betrachtet zu werden; dies ist es jedoch nur dem Stoffe nach, wohingegen dasselbe in Hinsicht auf seinen Gedankeninhalt in der That das ärmste und abstrakteste ist.

QUALITÄT.

a. SEIN.

§ 86.

Das reine Sein macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann.

Alle Zweifel und Erinnerungen, die gegen das Anfangen der Wissenschaft mit dem abstrakten leeren Sein gemacht werden könnten, erledigen sich durch das einfache Bewusstsein dessen, was die Natur des Anfangs mit sich bringt. Sein kann bestimmt werden als Ich-Ich, als die absolute Indifferenz oder Identität u. s. f. Im Bedürfnisse, entweder mit einem schlechthin Gewissen, d. i. der Gewissheit seiner selbst, oder mit einer Definition oder Anschauung des absoluten Wahren anzufangen, können diese und andere dergleichen Formen dafür angesehen werden, dass sie die Ersten sein müssen. Aber indem innerhalb jeder dieser Formen bereits Vermittlung ist, so sind sie nicht wahrhaft die Ersten; *die Vermittlung ist ein Hinausgegangensein aus einem Ersten zu einem Zweiten und Hervorgehen aus Unterschiedenen.* Wenn Ich-Ich, oder auch die intellektuelle Anschauung wahrhaft nur als das Erste genommen wird, so ist es in dieser reinen Unmittelbarkeit nichts anderes als Sein, so wie das reine Sein umgekehrt als nicht mehr dieses abstrakte, sondern in sich die Vermittlung enthaltende Sein, reines Denken oder Anschauen ist.

Wird Sein als Prädikat des Absoluten ausgesagt, so giebt dies die erste Definition desselben: *Das Absolute ist das Sein.* Es ist dies die (im Gedanken) schlechthin anfängliche, abstrakteste und dürftigste. Sie ist die Definition der Eleaten, aber zugleich auch das Bekannte, dass Gott der Inbegriff aller Realitäten ist. Es soll nämlich von der Beschränktheit, die in jeder Realität ist, abstrahiert werden, so dass Gott nur das Reale in aller Realität, das Allerrealste sei. Indem Realität bereits eine Reflexion enthält, so ist dies unmittelbarer in dem ausgesprochen, was Jacobi von dem Gotte des Spinoza sagt, dass er das Principium des Seins in allem Dasein sei.

Zusatz 1. Wir haben, wenn angefangen wird zu denken, nichts als den Gedanken in seiner reinen Bestimmungslosigkeit, denn zur Bestimmung gehört schon Eines und ein Anderes; im Anfang aber haben wir noch kein Anderes. Das Bestimmungslose, wie wir es hier haben, ist das Unmittelbare, nicht die vermittelte Bestimmungslosigkeit, nicht die Aufhebung aller Bestimmtheit, sondern ***die Unmittelbarkeit der Bestimmungslosigkeit,*** die Bestimmungslosigkeit vor aller Bestimmtheit, das Bestimmungslose als Allererstes. Dies aber ***nennen wir das Sein. Dieses ist nicht zu empfinden, nicht anzuschauen und nicht vorzustellen, sondern es ist der reine Gedanke und als solcher macht es den Anfang.*** Auch das Wesen ist ein Bestimmungsloses, aber das Bestimmungslose, welches als bereits durch die Vermittelung gegangen die Bestimmung schon als aufgehoben in sich enthält.

Zusatz 2. ***Die verschiedenen Stufen der logischen Idee finden wir in der Geschichte der Philosophie in der Gestalt nach einander hervorgetretener philosophischer Systeme, deren jedes eine besondere Definition des Absoluten zu seiner Grundlage hat.*** So wie nun die Entfaltung der logischen Idee sich als ein Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten erweist, eben so sind dann auch

in der Geschichte der Philosophie die frühesten Systeme die abstraktesten und damit zugleich die ärmsten. Das Verhältnis aber der früheren zu den späteren philosophischen Systemen ist im Allgemeinen dasselbe, wie das Verhältnis der früheren zu den späteren Stufen der logischen Idee, und zwar von der Art, dass die späteren die früheren als aufgehoben in sich enthalten. Dies ist die wahre Bedeutung der in der Geschichte der Philosophie vorkommenden und so oft missverstandenen Widerlegung des einen Philosophischen Systems durch ein anderes, und näher des früheren durch die späteren. *Wenn vom Widerlegen einer Philosophie die Rede ist, so pflegt dies zunächst nur im abstrakt negativen Sinne genommen zu werden, dergestalt, dass die widerlegte Philosophie überhaupt nicht mehr gilt, dass dieselbe beseitigt und abgethan ist. Wenn dem so wäre, so müsste das Studium der Geschichte der Philosophie als ein durchaus trauriges Geschäft betrachtet werden, da dieses Studium lehrt, wie alle im Verlauf der Zeit hervorgetretenen philosophischen Systeme ihre Widerlegung gefunden haben. Nun aber muss, eben so gut als zugegeben ist, dass alle Philosophieen widerlegt worden sind, zugleich auch behauptet werden, dass keine Philosophie widerlegt worden ist, noch auch widerlegt zu werden vermag.* Letzteres ist in der gedoppelten Beziehung der Fall, als einmal eine jede Philosophie, welche diesen Namen verdient, die Idee überhaupt zu ihrem Inhalt hat, und als zweitens ein jedes philosophisches System als die Darstellung eines besonderen Moments oder einer besonderen Stufe im Entwickelungsprocess der Idee zu betrachten ist. *Das Widerlegen einer Philosophie hat* also *nur den Sinn, dass deren Schranke überschritten und dass das bestimmte Princip derselben zu einem ideellen Moment herabgesetzt wird.* Die Geschichte der Philosophie hat es somit, ihrem wesentlichen Inhalte nach, nicht mit Vergangenem sondern mit Ewigem und schlechthin Gegenwärtigem zu thun, und ist in ihrem Resultat nicht einer Galerie von Verirrungen des menschlichen Geistes, sondern vielmehr einem Pantheon von Göttergestalten zu vergleichen. Diese Göttergestalten aber sind die verschiedenen Stufen der Idee, wie solche in dialektischer Entwicklung nach einander hervortreten. Während es nun der Geschichte der Philosophie überlassen bleibt, näher nachzuweisen, in wiefern die in derselben stattfindende Entfaltung ihres Inhalts mit der dialektischen Entfaltung der reinen logischen Idee einerseits übereinstimmt und andererseits von derselben abweicht, so ist hier zunächst nur *zu erwähnen, dass der Anfang der Logik derselbe ist, wie der Anfang der eigentlichen Geschichte der Philosophie. Diesen Anfang finden wir in der eleatischen und näher in der Philosophie des Parmenides*, welcher das Absolute als das Sein auffasst, indem er sagt: das Sein nur ist und das Nichts ist nicht. Es ist dies um deswillen als der eigentliche Anfang der Philosophie zu betrachten, weil die Philosophie überhaupt denkendes Erkennen, hier aber zuerst das reine Denken festgehalten und sich selbst gegenständlich geworden ist.

Gedacht haben zwar die Menschen von Anfang an, denn nur durch das Denken unterscheiden sie sich von den Tieren, allein es haben Jahrtausende dazu gehört, bevor es dazu gekommen ist, das Denken in seiner Reinheit und dasselbe zugleich als das schlechthin Objektive zu erfassen. Die Eleaten sind berühmt als kühne Denker; zu dieser abstrakten Bewunderung gesellt sich dann aber häufig die Bemerkung, diese Philosophen seien doch zu weit gegangen, indem dieselben bloss das Sein als das Wahre anerkannt und Allem, was sonst noch den Gegenstand unseres Bewusstseins bildet, die Wahrheit abgesprochen. Nun ist es zwar

ganz richtig, dass beim blossen Sein nicht stehen geblieben werden darf, allein es ist gedankenlos, den sonstigen Inhalt unseres Bewusstseins als gleichsam neben und ausser dem Sein befindlich, oder als etwas zu betrachten, was es nur auch giebt. Das wahre Verhältnis ist dagegen dieses, dass das Sein als solches nicht ein Festes und Letztes, sondern vielmehr als dialektisch in sein Entgegengesetztes umschlägt, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. Es bleibt somit dabei, dass das Sein der erste reine Gedanke ist, und dass, womit auch sonst der Anfang gemacht werden mag (mit dem Ich-Ich, mit der absoluten Indifferenz, oder mit Gott selbst), dies Sonstige zunächst nur ein Vorgestelltes, und nicht ein Gedachtes, und dass dasselbe seinem Gedankeninhalt nach eben nur das Sein ist.

§ 87.

Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut-negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, *das Nichts* ist.

1) Es folgte hieraus die zweite Definition des Absoluten, dass es das Nichts ist; in der That ist sie darin enthalten, wenn gesagt wird, dass das Ding-an-sich das unbestimmte, schlechthin form- und damit inhaltslose ist; — oder auch, dass Gott nur das höchste Wesen und sonst weiter nichts ist, denn als solches ist er als eben dieselbe Negativität ausgesprochen; *das Nichts, das die Buddhisten zum Princip von Allem, wie zum letzten Endzweck und Ziel von Allem machen*, ist dieselbe Abstraktion. — 2) Wenn der Gegensatz in dieser Unmittelbarkeit als Sein und Nichts ausgedrückt ist, so scheint es als zu auffallend, dass er nichtig sei, als dass man nicht versuchen sollte, das Sein zu fixieren und es gegen den Uebergang zu bewahren. Das Nachdenken muss in dieser Hinsicht darauf verfallen, für das Sein eine feste Bestimmung aufzusuchen, durch welche es von dem Nichts unterschieden wäre. Man nimmt es z. B. als das in allem Wechsel Beharrende, die unendlich bestimmbare Materie u. s. f., oder auch ohne Nachdenken als irgend eine einzelne Existenz, das nächste beste Sinnliche oder Geistige. Aber alle solche weiteren und konkreteren Bestimmungen lassen das Sein nicht mehr als das reine Sein, wie es hier im Anfang unmittelbar ist. Nur in und um dieser reinen Unbestimmtheit willen ist es Nichts; — ein Unsagbares; sein Unterschied von dem Nichts ist eine blosse Meinung. — Es ist gerade nur um das Bewusstsein über diese Anfänge zu thun, nämlich dass sie nichts als

diese leeren Abstraktionen, und jede von beiden so leer ist als die andere; *der Trieb, in dem Sein oder in beiden eine feste Bedeutung zu finden, ist diese Notwendigkeit selbst, welche das Sein und Nichts weiter führt, und ihnen eine wahre, d. i. konkrete Bedeutung gibt.* Dieses Fortgehen ist die logische Ausführung und der im Folgenden sich darstellende Verlauf. Das Nachdenken, welches tiefere Bestimmungen für sie findet, ist das logische Denken, durch welches sich solche, nur nicht auf eine zufällige, sondern notwendige Weise, hervorbringen. — Jede folgende Bedeutung, die sie erhalten, ist darum nur als eine nähere Bestimmung und wahrere Definition des Absoluten anzusehen; eine solche ist dann nicht mehr eine leere Abstraktion, wie Sein und Nichts, vielmehr ein Konkretes, in dem beide, Sein und Nichts, Momente sind. — *Die höchste Form des Nichts für sich wäre die Freiheit*, aber sie ist die Negativität, in sofern sie sich zur höchsten Intensität in sich vertieft und selbst, und zwar absolute, Affirmation ist.

Zusatz. Sein und Nichts sollen nur erst unterschieden sein, d. h. der Unterschied derselben ist nur erst an sich, aber er ist noch nicht gesetzt. Wenn wir überhaupt von einem Unterschied sprechen, so haben wir hiermit zwei, deren jedem eine Bestimmung zukommt, die sich in dem anderen nicht findet. Nun aber ist das Sein eben nur das schlechthin Bestimmungslose, und dieselbe Bestimmungslosigkeit ist auch das Nichts. ***Der Unterschied dieser beiden ist*** somit ***nur ein gemeinter, der ganz abstrakte Unterschied, der zugleich kein Unterschied ist.*** Bei allem sonstigen Unterscheiden haben wir immer auch ein Gemeinsames, welches die Unterschiedenen unter sich befasst. Sprechen wir z. B. von zwei verschiedenen Gattungen, so ist die Gattung das beiden Gemeinschaftliche. Eben so sagen wir: Es giebt natürliche und geistige Wesen. Hier ist das Wesen ein beiden Zukommendes. ***Beim Sein und Nichts*** dagegen ***ist der Unterschied in seiner Bodenlosigkeit, und eben darum ist er keiner,*** denn beide Bestimmungen sind dieselbe Bodenlosigkeit. Wollte man etwa sagen, Sein und Nichts seien doch beide Gedanken und der Gedanke somit das beiden Gemeinschaftliche, so würde dabei übersehen, dass das Sein nicht ein besonderer, bestimmter Gedanke, sondern vielmehr der noch ganz unbestimmte, und eben um deswillen vom Nichts nicht zu unterscheidende Gedanke ist. — Das Sein stellt man sich denn auch wohl vor als den absoluten Reichtum, und das Nichts dagegen als die absolute Armut. ***Betrachten wir*** aber ***alle Welt, und sagen von ihr, Alles sei, und weiter nichts, so lassen wir alles Bestimmte hinweg, und haben dann anstatt der absoluten Fülle, nur die absolute Leerheit.*** Dasselbe findet dann auch seine Anwendung auf die Definition Gottes, als des blossen Seins, welcher Definition mit gleicher Berechtigung die Definition der Buddhisten gegenübersteht, dass Gott das Nichts sei, in deren Konsequenz denn auch behauptet wird, dass der Mensch dadurch zu Gott werde, dass er sich selbst vernichte.

§ 88.

Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. *Die Wahrheit des Seins so wie des Nichts ist* daher die Einheit beider; diese Einheit ist *das Werden.*

1) *Der Satz: Sein und Nichts ist dasselbe, erscheint für die Vorstellung oder den Verstand als ein so paradoxer Satz, dass sie ihn vielleicht nicht für ernstlich gemeint hält. In der That ist er auch von dem Härtesten, was das Denken sich zumutet, denn Sein und Nichts sind der Gegensatz in seiner ganzen Unmittelbarkeit*, d. h. ohne dass in dem einen schon eine Bestimmung gesetzt wäre, welche dessen Beziehung auf das Andere enthielte. Sie enthalten aber diese Bestimmung, wie in dem vorhergehenden § aufgezeigt ist, die Bestimmung, welche eben in beiden dieselbe ist. Die Deduktion ihrer Einheit ist in sofern ganz analytisch; wie überhaupt *der ganze Fortgang des Philosophierens, als methodischer, d. h. als notwendiger, nichts anderes* ist *als bloss das Setzen desjenigen, was in einem Begriffe schon enthalten ist.* — Eben so richtig als die Einheit des Seins und Nichts ist es aber auch, dass sie schlechthin verschieden sind, — das Eine nicht ist, was das Andere ist. Allein weil der Unterschied hier sich noch nicht bestimmt hat, denn eben Sein und Nichts sind noch das Unmittelbare, — so ist er, wie er an denselben ist, das Unsagbare, die blosse Meinung.

2) *Es erfordert keinen grossen Aufwand von Witz, den Satz, dass Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen* oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, dass sie Konsequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hienach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Atmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder nicht. In solchen Beispielen werden zum Teil besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, untergeschoben und gefragt, ob es mir gleichgültig sei, dass die nützliche Sache sei oder nicht sei. *In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn*

dagegen gleichgültig zu machen, so dass es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind. Aber überhaupt, so wie von einem Inhalte die Rede ist, so ist damit ein Zusammenhang mit anderen Existenzen, Zwecken u. s. f. gesetzt, die als gültig vorausgesetzt sind; von solchen Voraussetzungen ist es nun abhängig gemacht, ob das Sein oder Nichtsein eines bestimmten Inhalts dasselbe sei oder auch nicht. Es wird ein inhaltsvoller Unterschied dem leeren Unterschiede von Sein und Nichts untergeschoben. — Zum Teil sind es aber an sich wesentliche Zwecke, absolute Existenzen und Ideen, die bloss unter die Bestimmung des Seins oder Nichtseins gesetzt werden. Solche konkrete Gegenstände sind noch etwas ganz anderes als nur Seiende oder auch Nichtseiende; dürftige Abstraktionen, wie Sein und Nichts, — und sie sind, weil sie eben nur die Bestimmungen des Anfangs sind, die allerdürftigsten, die es giebt, — sind für die Natur jener Gegenstände ganz inadäquat; wahrhafter Inhalt ist längst über diese Abstraktionen selbst und deren Gegensatz hinaus. — Wenn überhaupt ein Konkretes dem Sein und Nichts unterschoben wird, so geschieht der Gedankenlosigkeit ihr Gewöhnliches, ein ganz Anderes vor die Vorstellung zu bekommen und davon zu sprechen als das, wovon die Rede sei, und *hier ist bloss vom abstrakten Sein und Nichts die Rede.*

3) Es kann leicht gesagt werden, dass man die Einheit des Seins und Nichts nicht begreife. Der Begriff derselben aber ist in den vorgehenden §§ angegeben, und er ist weiter nichts als dies Angegebene; sie begreifen heisst nichts anderes, als dieses auffassen. Man versteht aber auch unter dem Begreifen noch etwas weiteres als den eigentlichen Begriff; es wird ein mannigfaltigeres reicheres Bewusstsein, eine Vorstellung verlangt, so dass ein solcher Begriff als ein konkreter Fall vorgelegt werde, mit dem das Denken in seiner gewöhnlichen Praxis vertrauter wäre. In sofern das Nichtbegreifen-können nur die Ungewohnheit ausdrückt, abstrakte Gedanken ohne alle sinnliche Beimischung festzuhalten und spekulative Sätze zu fassen, so ist weiter nichts zu sagen, als dass die Art des philosophischen Wissens allerdings verschieden ist von der Art des Wissens, an das man im gemeinen Leben gewohnt ist, wie auch von der,

die in anderen Wissenschaften herrscht. Heisst das Nicht-Begreifen aber nur, dass man sich die Einheit des Seins und Nichts nicht vorstellen könne, so ist dies in der That so wenig der Fall, dass jeder vielmehr unendlich viele Vorstellungen von dieser Einheit hat, und dass man solche Vorstellung nicht habe, kann nur dieses sagen wollen, dass man den vorliegenden Begriff nicht in irgend einer jener Vorstellungen erkennt, und sie nicht als ein Beispiel davon weiss. Das Beispiel davon, das am nächsten liegt, ist das Werden. Jedermann hat eine Vorstellung vom Werden und wird ebenso zugeben, dass es Eine Vorstellung ist; ferner, dass, wenn man sie analysiert, die Bestimmung von Sein, aber auch von dem schlechthin Anderen desselben, dem Nichts, darin enthalten ist; ferner, dass diese beiden Bestimmungen ungetrennt in dieser Einen Vorstellung sind; so dass Werden somit Einheit des Seins und Nichts ist. — Ein gleichfalls nahe liegendes Beispiel ist der Anfang; *die Sache ist noch nicht in ihrem Anfang, aber er ist nicht bloss ihr Nichts*, sonderen es ist schon auch ihr Sein darin. Der Anfang ist selbst auch Werden, drückt jedoch schon die Rücksicht auf das weitere Fortgehen aus. — *Man könnte, um sich dem gewöhnlicheren Gange der Wissenschaften zu bequemen, die Logik mit der Vorstellung des rein gedachten Anfangs, also des Anfangs als Anfangs beginnen, und diese Vorstellung analysieren:* so würde man es sich vielleicht eher als Ergebnis der Analyse gefallen lassen, dass sich Sein und Nichts als in Einem ungetrennt zeigen.

4) Es ist aber noch zu bemerken, dass der Ausdruck: Sein und Nichts ist dasselbe, oder: die Einheit des Seins und Nichts, — ebenso alle andere solche Einheiten, des Subjekts und Objekts u. s. f. mit Recht anstössig sind, weil das Schiefe und Unrichtige darin liegt, dass die Einheit herausgehoben, und die Verschiedenheit zwar darin liegt (weil es z. B. Sein und Nichts ist, deren Einheit gesetzt ist), aber diese Verschiedenheit nicht zugleich ausgesprochen und anerkannt ist, von ihr also nur ungehörigerweise abstrahiert, sie nicht bedacht zu sein scheint. In der That lässt sich eine spekulative Bestimmung nicht in Form eines solchen Satzes richtig ausdrücken; *es soll die Einheit in der zugleich vorhandenen und gesetzten Verschiedenheit*

gefasst werden. Werden ist der wahre Ausdruck des Resultats von Sein und Nichts, als die Einheit derselben; es ist nicht nur *die Einheit des Seins und Nichts*, sondern *ist die Unruhe in sich*, — die *Einheit*, die nicht bloss als Beziehung-auf-sich bewegungslos, sonderen durch die Verschiedenheit des Seins und Nichts, die in ihm ist, *in sich gegen sich selbst* ist. — Das Dasein dagegen ist diese Einheit, oder das Werden in dieser Form der Einheit; darum ist das Dasein einseitig und endlich. Der Gegensatz ist als ob er verschwunden wäre; er ist nur *an sich* in der Einheit enthalten, aber nicht in der Einheit *gesetzt*.

5) Dem Satze, dass das Sein das Uebergehen in Nichts und das Nichts das Uebergehen ins Sein ist, — dem Satze des Werdens steht der Satz: Aus Nichts wird Nichts, Etwas wird nur aus Etwas, gegenüber, der Satz der Ewigkeit der Materie, des Pantheismus. Die Alten haben die einfache Reflexion gemacht, dass der Satz: aus Etwas wird Etwas, oder aus Nichts wird Nichts, das Werden in der That aufhebt; denn das, woraus es wird, und das, was wird, sind ein und dasselbe; es ist nur der Satz der abstrakten Verstandes-Identität vorhanden. Es muss aber als wunderbar auffallen, die Sätze: aus Nichts wird Nichts, oder aus Etwas wird nur Etwas, auch in unseren Zeiten ganz unbefangen vorgetragen zu sehen, ohne einiges Bewusstsein, dass sie die Grundlage des Pantheismus, sowie ohne Kenntnis davon, dass die Alten die Betrachtung dieser Sätze erschöpft haben.

Zusatz. *Das Werden ist der erste konkrete Gedanke, und damit der erste Begriff, wohingegen Sein und Nichts leere Abstraktionen sind.* Sprechen wir vom Begriff des Seins, so kann derselbe nur darin bestehen, Werden zu sein, denn als das Sein ist es das leere Nichts, als dieses aber das leere Sein. Im Sein also haben wir das Nichts, und in diesem das Sein; dieses Sein aber, welches im Nichts bei sich bleibt, ist das Werden. In der Einheit des Werdens darf der Unterschied nicht fortgelassen werden, denn ohne denselben würde man wieder zum abstrakten Sein zurückkehren. Das Werden ist nur das Gesetztsein dessen, was das Sein seiner Wahrheit nach ist.

Man hört sehr häufig behaupten, das Denken sei dem Sein entgegengesetzt. Bei solcher Behauptung wäre indess zunächst zu fragen, was unter dem Sein verstanden werde? *Nehmen wir das Sein auf, wie solches die Reflexion bestimmt, so können wir von demselben nur aussagen, es sei dasselbe das schlechthin Identische und Affirmative. Betrachten wir nunmehr das Denken, so kann es uns nicht entgehen, dass dasselbe wenigstens gleichfalls das schlechthin mit*

sich Identische ist. Beiden, dem Sein und dem Denken, kommt somit dieselbe Bestimmung zu. Diese Identität des Seins und des Denkens ist nun aber nicht konkret zu nehmen, und somit nicht zu sagen: der Stein sei als seiender dasselbe was der denkende Mensch ist. Ein Konkretes ist noch etwas ganz Anderes, als die abstrakte Bestimmung als solche. Beim Sein aber ist von keinem Konkreten die Rede, denn Sein ist gerade nur das ganz Abstrakte. Hiernach ist dann auch die Frage nach dem Sein Gottes, welches das in sich unendlich Konkrete ist, von geringem Interesse.

Das Werden ist als die erste konkrete zugleich die erste wahrhafte Gedankenbestimmung. In der Geschichte der Philosophie ist es das System des Herakleitos, welches dieser Stufe der logischen Idee entspricht. Wenn *Herakleitos sagt: Alles fliesst* (πάντα ῥεῖ), so ist damit das Werden als die Grundbestimmung alles dessen, was da ist, ausgesprochen, wohingegen, wie früher bemerkt wurde, die Eleaten das Sein, das starre processlose Sein als das allein Wahre auffassten. *Mit Beziehung auf das Princip der Eleaten heisst es* dann weiter *bei Herakleitos: dass Sein ist nicht mehr als das Nichtsein* (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος ἐστί), womit dann eben die Negativität des abstrakten Seins und dessen im Werden gesetzte Identität mit dem in seiner Abstraktion eben so haltlosen Nichts ausgesprochen ist. — *Wir haben hieran* zugleich *ein Beispiel der wahrhaften Widerlegung eines philosophischen Systems durch ein anderes, welche Widerlegung eben darin besteht, dass das Princip der widerlegten Philosophie in seiner Dialektik aufgezeigt und zum ideellen Moment einer höheren konkreten Form der Idee herabgesetzt wird.* — Weiter ist nun aber auch das Werden an und für sich noch eine höchst arme Bestimmung und hat dasselbe sich in sich weiter zu vertiefen und zu erfüllen. Eine solche Vertiefung des Werdens in sich haben wir z. B. am Leben. Dieses ist ein Werden, allein der Begriff desselben ist damit nicht erschöpft. In höherer Form noch finden wir das Werden im Geiste. Dieser ist auch ein Werden, aber ein intensiveres, reicheres, als das bloss logische Werden. Die Momente, deren Einheit der Geist ist, sind nicht die blossen Abstrakta des Seins und des Nichts, sondern das System der logischen Idee und der Natur.

b. DASEIN.

§ 89.

Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Sein, sind nur verschwindende; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das Dasein.

Es ist an diesem ersten Beispiele ein für allemal an das zu erinnern, was § 82 und Anmerk. daselbst angegeben ist; was allein einen Fortgang und eine Entwicklung im Wissen begründen kann, ist, die Resultate in ihrer Wahrheit festzuhalten. Wenn in irgend einem Gegenstande oder Begriff der Widerspruch aufgezeigt wird — (und *es ist überall gar nichts, worin*

nicht der Widerspruch, d. i. entgegengesetzte Bestimmungen aufgezeigt werden können und müssen; — das Abstrahieren des Verstandes ist das gewaltsame Festhalten an Einer Bestimmtheit, eine Anstrengung das Bewusstsein der anderen, die darin liegt, zu verdunkeln und zu entfernen) — wenn nun solcher Widerspruch erkannt wird, so pflegt man den Schlusssatz zu machen: Also ist dieser Gegenstand Nichts; wie Zeno zuerst von der Bewegung zeigte, dass sie sich widerspreche, dass sie also nicht sei, oder wie die Alten das Entstehen und Vergehen, die zwei Arten des Werdens, für unwahre Bestimmungen mit dem Ausdrucke erkannten, dass das Eine, d. i. das Absolute, nicht entstehe noch vergehe. Diese Dialektik bleibt so bloss bei der negativen Seite des Resultates stehen, und abstrahiert von dem, was zugleich wirklich vorhanden ist, ein bestimmtes Resultat, hier ein reines Nichts, aber Nichts, welches das Sein, und eben so ein Sein, welches das Nichts in sich schliesst. So ist 1) *das Dasein* die Einheit des Seins und des Nichts, in der die Unmittelbarkeit dieser Bestimmungen und damit in ihrer Beziehung ihr Widerspruch verschwunden ist, — eine Einheit, in der sie nur noch Momente sind; 2) da das Resultat der aufgehobene Widerspruch ist, so *ist* es in der Form einfacher Einheit mit sich, oder selbst als *ein Sein, aber ein Sein mit der Negation oder Bestimmtheit;* es ist das Werden in der Form des einen seiner Momente, des Seins, gesetzt.

Zusatz. *Auch in unserer Vorstellung ist dies enthalten, dass, wenn ein Werden ist, Etwas dabei herauskommt, und dass somit das Werden ein Resultat hat.* Hier entsteht dann aber die Frage, wie das Werden dazu kommt, nicht blosses Werden zu bleiben, sondern ein Resultat zu haben. Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich aus dem, als was sich uns vorher das Werden gezeigt hat. Das Werden enthält nämlich in sich das Sein und das Nichts, und zwar so, dass diese beiden schlechthin in einander umschlagen und sich einander gegenseitig aufheben. Hiermit erweist sich das Werden als das durchaus Rastlose, welches sich aber in dieser abstrakten Rastlosigkeit nicht zu erhalten vermag; denn *indem Sein und Nichts im Werden verschwinden, und nur dieses sein Begriff ist, so ist es hiermit selbst ein Verschwindendes,* ein Feuer gleichsam, welches in sich selbst erlischt, indem es sein Material verzehrt. *Das Resultat aber dieses Processes ist nicht das leere Nichts, sondern das mit der Negation identische Sein, welches wir Dasein nennen,* und als Bedeutung sich zunächst dies erweist, geworden zu sein.

§ 90.

α) Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmtheit, die als unmittelbare oder seiende Bestimmtheit ist, die Qualität. Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektiert ist Daseiendes, Etwas. — Die Kategorien, die sich an dem Dasein entwickeln, sind nur summarisch anzugeben.

Zusatz. Die Qualität ist überhaupt die mit dem Sein identische, unmittelbare Bestimmtheit, im Unterschied von der demnächst zu betrachtenden Quantität, welche zwar gleichfalls Bestimmtheit des Seins, jedoch nicht mehr mit demselben unmittelbar identische, sondern gegen das Sein gleichgültige, demselben äusserliche Bestimmtheit ist. — *Etwas ist durch seine Qualität das, was es ist, und indem es seine Qualität verliert, so hört es damit auf, das zu sein, was es ist. Weiter ist die Qualität wesentlich nur eine Kategorie des Endlichen,* die um deswillen auch nur in der Natur und nicht in der geistigen Welt ihre eigentliche Stelle hat. So sind z. B. in der Natur die sogenannten einfachen Stoffe, Sauerstoff, Stickstoff u. s. w. als existierende Qualitäten zu betrachten. In der Sphäre des Geistes dagegen kommt die Qualität nur in einer untergeordneten Weise vor, und nicht so, als ob dadurch irgend eine bestimmte Gestalt des Geistes erschöpft würde. Betrachten wir z. B. den subjektiven Geist, welcher den Gegenstand der Psychologie bildet, so können wir zwar sagen, die logische Bedeutung dessen, was man Charakter nennt, sei die der Qualität, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als sei der Charakter eben so eine die Seele durchdringende, und mit derselben unmittelbar identische Bestimmtheit, wie dies in der Natur mit den vorher erwähnten einfachen Stoffen der Fall ist. Dahingegen zeigt sich die Qualität bestimmter als solche auch am Geiste, in sofern sich derselbe in einem unfreien, krankhaften Zustande befindet. Dies ist namentlich der Fall mit dem Zustande der Leidenschaft und der zur Verrücktheit gesteigerten Leidenschaft. *Von einem Verrückten, dessen Bewusstsein ganz von Eifersucht, Furcht u. s. w. durchdrungen ist, kann man füglich sagen, sein Bewusstsein sei als Qualität bestimmt.*

§ 91.

Die Qualität, als seiende Bestimmtheit gegenüber der in ihr enthaltenen, aber von ihr unterschiedenen Negation, ist Realität. *Die Negation* nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern *als ein Dasein und Etwas,* ist nur Form an diesem, sie *ist als Anderssein.* Die Qualität, indem dies Anderssein ihre eigene Bestimmung, aber zunächst von ihr unterschieden ist, — ist Sein-für-anderes, — eine Breite des Daseins, des Etwas. Das Sein der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf Anderes, ist das Ansich-sein.

Zusatz. Die Grundlage aller Bestimmtheit ist die Negation (omnis determinatio est negatio — wie Spinoza sagt). Das gedankenlose Meinen betrachtet die bestimmten Dinge als nur positiv und hält dieselben unter der Form des Seins fest. Mit dem blossen Sein ist es indess nicht abgethan, denn dieses ist, wie wir früher gesehen haben, das schlechthin Leere und zugleich Haltlose. Uebrigens liegt in der hier erwähnten Verwechselung des Daseins, als des bestimmten Seins, mit dem abstrakten Sein das Richtige, das im Dasein allerdings das Moment der Negation gleichsam nur erst als eingehüllt enthalten ist, welches Moment der Negation dann erst im Für-sich-sein frei hervortritt und zu seinem Rechte gelangt. — Betrachten wir nun ferner das Dasein als seiende Bestimmtheit, so haben wir an demselben dasjenige, was man unter Realität versteht. Man spricht so z. B. von der Realität eines Plans oder einer Absicht und versteht dann darunter, dass dergleichen nicht mehr ein nur Inneres, Subjektives, sondern ins Dasein herausgetreten sei. Im demselben Sinne kann dann auch der Leib die Realität der Seele und dies Recht die Realität der Freiheit oder, ganz allgemein, die Welt die Realität des göttlichen Begriffes genannt werden. Weiter pflegt nun aber auch von der Realität noch in einem anderen Sinne gesprochen, und darunter dies verstanden zu werden, dass Etwas sich einer wesentlichen Bestimmung oder seinem Begriffe gemäss verhält. So z. B., wenn gesagt wird: „dies ist eine reelle Beschäftigung", oder „dies ist ein reeller Mensch". Hier ist es nicht das unmittelbare, äussere Dasein, um welches es sich handelt, sondern vielmehr die Uebereinstimmung eines Daseienden mit seinem Begriff. So aufgefasst ist dann aber die Realität auch nicht weiter von der Idealität, die wir zunächst als Fürsichsein kennen lernen werden, unterschieden.

§ 92.

β) Das von der Bestimmtheit als unterschieden festgehaltene Sein, *das Ansichsein, wäre nur die leere Abstraktion des Seins*. Im Dasein ist die Bestimmtheit eins mit dem Sein, welche zugleich als Negation gesetzt Grenze, Schranke ist. Daher ist das Anderssein nicht ein gleichgültiges ausser ihm, sondern sein eigenes Moment. *Etwas ist durch seine Qualität erstlich endlich, und zweitens veränderlich*, so dass die Endlichkeit und Veränderlichkeit seinem Sein angehört.

Zusatz. *Die Negation ist im Dasein mit dem Sein noch unmittelbar identisch, und diese Negation ist das, was wir Grenze heissen. Etwas ist nur in seiner Grenze und durch seine Grenze das, was es ist. Man darf somit die Grenze nicht als dem Dasein bloss äusserlich betrachten, sondern dieselbe geht vielmehr durch das ganze Dasein hindurch.* Die Auffassung der Grenze als einer bloss äusserlichen Bestimmung des Daseins, hat ihren Grund in der Verwechselung der quantitativen mit der qualitativen Grenze. Hier ist zunächst von der qualitativen Grenze die Rede. Betrachten wir z. B. ein Grundstück, welches drei Morgen gross ist, so ist dies seine quantitative Grenze. Weiter ist nun aber auch dieses Grundstück eine Wiese und nicht Wald oder Teich, und dies ist seine qualitative

Grenze. — Der Mensch, in sofern er wirklich sein will, muss er dasein, und zu dem Ende muss er sich begrenzen. Wer gegen das Endliche zu ekel ist, der kommt zu gar keiner Wirklichkeit, sondern er verbleibt im Abstrakten und verglimmt in sich selbst.

Betrachten wir nunmehr näher, was wir an der Grenze haben, so finden wir, wie dieselbe einen Widerspruch in sich enthält, und sich somit als dialektisch erweist. Die Grenze macht nämlich einerseits die Realität des Daseins aus, und andererseits ist sie dessen Negation. Weiter ist nun aber die Grenze als die Negation des Etwas nicht ein abstraktes Nichts überhaupt, sondern *ein seiendes Nichts, oder dasjenige, was wir ein Anderes heissen. Beim Etwas fällt uns sogleich das Andere ein*, und wir wissen, dass es nicht nur Etwas, sondern auch noch Anderes giebt. Nun aber ist das Andere nicht ein Solches, welches wir nur so finden, dergestalt, dass Etwas auch ohne dasselbe gedacht werden könnte, sondern *Etwas ist an sich das Andere seiner selbst und dem Etwas wird im Anderen seine Grenze objektiv.* Fragen wir nunmehr nach dem Unterschiede zwischen dem Etwas und dem Anderen, so zeigt es sich, dass beide dasselbe sind, welche Identität denn auch im Lateinischen durch die Bezeichnung beider als *aliud-aliud* ausgsdrückt ist. Das Andere, dem Etwas gegenüber, ist selbst ein Etwas, und wir sagen demgemäss: Etwas Anderes; eben so ist andererseits das erste Etwas dem gleichfalls als Etwas bestimmten Anderen gegenüber selbst ein Anderes. Wenn wir sagen: Etwas Anderes — so stellen wir uns zunächst vor, Etwas für sich genommen sei nur Etwas, und die Bestimmung, ein Anderes zu sein, komme demselben nur durch eine bloss äusserliche Betrachtung zu. Wir meinen so z. B. der Mond, welcher etwas Anderes ist als die Sonne, könnte wohl auch sein, wenn die Sonne nicht wäre. In der That aber hat der Mond (als Etwas) sein Anderes an ihm selbst, und dies macht seine Endlichkeit aus. Platon sagt: Gott hat die Welt aus der Natur des Einen und des Anderen (τοῦ ἑτέρου) gemacht; diese hat er zusammengebracht und daraus ein Drittes gebildet, welches von der Natur des Einen und des Anderen ist. — Hiermit ist überhaupt die Natur des Endlichen ausgesprochen, welches als Etwas dem Anderen nicht gleichgültig gegenübersteht, sondern an sich das Andere seiner selbst ist und hiermit sich verändert. *In der Veränderung zeigt sich der innere Widerspruch, mit welchem das Dasein von Haus aus behaftet ist, und welcher dasselbe über sich hinaus treibt.* Für die Vorstellung erscheint das Dasein zunächst als einfach positiv und zugleich als innerhalb seiner Grenze ruhig beharrend; wir wissen dann zwar auch, dass alles Endliche (und ein solches ist das Dasein) der Veränderung unterworfen ist. Allein diese *Veränderlichkeit des Daseins erscheint der Vorstellung als eine blosse Möglichkeit, deren Realisierung nicht in ihm selbst begründet sei. In der That aber liegt es im Begriff des Daseins sich zu verändern, und die Veränderung ist nur die Manifestation dessen, was das Dasein an sich ist. Das Lebendige stirbt, und zwar einfach um deswillen, weil es als solches den Keim des Todes in sich selbst trägt.*

§ 93.

Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und sofort ins Unendliche.

§ 94.

Diese Unendlichkeit ist *die schlechte oder negative Unendlichkeit*, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebenso sehr nicht aufgehoben ist, — oder diese Unendlichkeit *drückt nur das Sollen des Aufhebens des Endlichen aus*. Der Progress ins Unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, dass es sowohl Etwas ist als sein Anderes, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen.

Zusatz. Wenn wir die Momente des Daseins, Etwas und Anderes, auseinander fallen lassen, so haben wir dieses: Etwas wird ein Anderes, und dieses Andere ist selbst ein Etwas, welches als solches sich dann gleichfalls verändert, und sofort ins Unendliche. Die Reflexion meint hier zu etwas sehr Hohem, ja zum Höchsten gekommen zu sein. Dieser *Progress ins Unendliche ist* nun aber *nicht das wahrhaft Unendliche, welches vielmehr darin besteht, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, oder als Process ausgesprochen in seinem Anderen zu sich selbst zu kommen.* Es ist von grosser Wichtigkeit, den Begriff der wahren Unendlichkeit gehörig zu fassen und nicht bloss bei der schlechten Unendlichkeit des unendlichen Progresses stehen zu bleiben. Wenn von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit die Rede ist, so ist es zunächst der unendliche Progress, an welchem man sich zu halten pflegt. Man sagt so z. B., diese Zeit — jetzt — und über diese Grenze wird dann fortwährend hinausgegangen, rückwärts und vorwärts. Eben so ist es mit dem Raume, über dessen Unendlichkeit von erbaulichen Astronomen viele leere Deklamationen vorgebracht werden. Es pflegt dann wohl auch behauptet zu werden, das Denken müsse erliegen, wenn es sich an die Betrachtung dieser Unendlichkeit begebe. So viel ist nun allerdings richtig, dass wir es zuletzt bleiben lassen, in solcher Betrachtung weiter und immer weiter vorzuschreiten, jedoch nicht um der Erhabenheit, sondern um der Langweiligkeit dieses Geschäfts willen. Langweilig ist das sich Ergehen in der Betrachtung dieses unendlichen Progresses um deswillen, weil hier fortwährend dasselbe wiederholt wird. Eine Grenze wird gesetzt, darüber wird hinausgegangen, dann abermals eine Grenze, und so fort ins Endlose. Wir haben hier also nichts als eine oberflächliche Abwechselung, die immer im Endlichen stehen bleibt. *Wenn man meint, durch das Hinausschreiten in jene Unendlichkeit sich vom Endlichen zu befreien, so ist dies in der That nur die Befreiung der Flucht. Der Fliehende aber ist noch nicht frei, denn er ist im Fliehen noch durch dasjenige bedingt, wovor er flieht.* Sagt man dann weiter, das Unendliche sei nicht zu erreichen, so ist dies ganz richtig, aber nur um deswillen, weil die Bestimmung, etwas abstrakt Negatives zu sein, in dasselbe gelegt wird. Die Philosophie treibt sich nicht mit solchem Leeren und bloss Jenseitigen herum. *Das, womit die Philosophie es zu thun hat, ist immer ein Konkretes und schlechthin Gegenwärtiges. — Man hat wohl auch die Aufgabe der Philosophie so gestellt, dass dieselbe die Frage zu beantworten habe, wie das Unendliche sich dazu*

entschliesse, aus sich selbst herauszugehen. Auf diese Frage, welcher die Voraussetzung eines festen Gegensatzes von Unendlichem und Endlichem zu Grunde liegt, ist nur zu antworten, dass dieser Gegensatz ein Unwahres, und dass das Unendliche in der That ewig aus sich heraus und ewig auch nicht aus sich heraus ist — Wenn wir übrigens sagen, das Unendliche sei das Nichtendliche, so haben wir damit in der That das Wahre schon ausgesprochen, denn das Nichtendliche ist, da das Endliche selbst das erste Negative ist, das Negative der Negation, die mit sich identische Negation, und somit zugleich wahre Affirmation.

Die hier beprochene Unendlichkeit der Reflexion ist nur der Versuch, die wahre Unendlichkeit zu erreichen, ein unglückseliges Mittelding. Es ist dies überhaupt derjenige Standpunkt der Philosophie, welcher in der neueren Zeit in Deutschland geltend gemacht worden ist. Das Endliche soll hier nur aufgehoben werden, und das Unendliche soll nicht bloss ein Negatives, sondern auch ein Positives sein. In diesem Sollen liegt immer die Ohnmacht, dass etwas anerkannt wird als berechtigt, und dass sich dasselbe doch nicht geltend zu machen vermag. Die kantische und die fichtesche Philosophie sind rücksichtlich des Ethischen auf diesem Standpunkt des Sollens stehen geblieben. Die perennierende Annäherung an das Vernunftgesetz ist das Aeusserste, wozu man auf diesem Wege gelangt. Man hat dann auf dieses Postulat auch die Unsterblichkeit der Seele begründet.

§ 95.

γ) Was in der That vorhanden ist, ist, dass Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem Anderen selbst schon ein Anderes gegen dasselbe; somit da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, was das, welches übergeht, — beide haben keine weitere, als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu sein, — so geht hiermit Etwas in seinem Uebergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese *Beziehung im Uebergehen und im Anderen auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit.* Oder Negativ betrachtet: was verändert wird ist das Andere, es wird das Andere des Anderen. So ist das Sein, aber als Negation wieder hergestellt und ist das Fürsichsein.

Der Dualismus, welcher den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem unüberwindlich macht, macht die einfache Betrachtung nicht, dass auf solche Weise sogleich das Unendliche nur das Eine der Beiden ist, dass es hiermit zu einem nur Besonderen gemacht wird, wozu das Endliche das andere Besondere ist. *Ein solches Unendliches,* welches nur ein Besonderes ist, neben dem Endlichen ist, an diesem eben damit seine Schranke, Grenze hat, *ist nicht das, was es sein soll, nicht das Unendliche, sondern*

ist nur endlich. — In solchem Verhältnisse, wo das Endliche hüben, das Unendliche drüben, das erste diesseits, das andere jenseits gestellt ist, wird dem Endlichen die gleiche Würde des Bestehens und der Selbstständigkeit mit dem Unendlichen zugeschrieben; das Sein des Endlichen wird zu einem absoluten Sein gemacht; es steht in solchem Dualismus fest für sich. Vom Unendlichen so zu sagen berührt, würde es vernichtigt; aber es soll vom Unendlichen nicht berührt werden können, es soll ein Abgrund, eine unübersteigbare Kluft zwischen beiden sich befinden, das Unendliche schlechthin drüben, und das Endliche hüben verharren. *Indem die Behauptung vom dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu sein meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandes-Metaphysik.* Es geschieht hier dasselbe, was der unendliche Progress ausdrückt; das einemal wird zugegeben, dass das Endliche nicht an und für sich sei, dass ihm nicht selbstständige Wirklichkeit, nicht absolutes Sein zukomme, dass es nur ein Vorübergehendes ist; das andremal wird dies sogleich vergessen, und das Endliche dem Unendlichen nur gegenüber, schlechthin getrennt vom demselben und der Vernichtung entnommen als selbstständig für sich beharrend vorgestellt. — Indem das Denken auf solche Weise sich zum Unendlichen zu erheben meint, so widerfährt ihm das Gegenteil, — zu einem Unendlichen zu kommen, das nur ein Endliches ist, und das Endliche, welches von ihm verlassen worden, vielmehr immer beizubehalten, zu einem Absoluten zu machen.

Wenn man nach der angestellten Betrachtung der Nichtigkeit des Verstandes-Gegensatzes vom Endlichen und Unendlichen (wozu Plato's Philebus mit Nutzen verglichen werden kann) auch hier leicht auf den Ausdruck verfallen kann, dass das Unendliche und Endliche hiermit Eins sei, dass das Wahre, die wahrhafte Unendlichkeit als Einheit des Unendlichen und Endlichen bestimmt und ausgesagt werde, so enthält solcher Ausdruck zwar Richtiges, aber er ist eben so sehr schief und falsch wie vorhin von der Einheit des Seins und Nichts bemerkt worden ist. Er führt ferner auf den gerechten Vorwurf von der Verendlichung der Unendlichkeit, von einem endlichen Unendlichen. Denn in

jenem Ausdruck erscheint das Endliche als belassen; es wird nicht ausdrücklich als aufgehoben ausgedrückt. — Oder, indem darauf reflektiert wurde, dass es als eins mit dem Unendlichen gesetzt allerdings nicht bleiben könnte was es ausser dieser Einheit war, und wenigstens an seiner Bestimmung etwas litte (wie das Kali mit der Säure verbunden von seinen Eigenschaften verliert), so widerführe eben dies dem Unendlichen, das als das Negative seinerseits gleichfalls an dem Anderen abgestumpft würde. In der That geschieht solches auch dem abstrakten, einseitigen Unendlichen des Verstandes. Aber das wahrhafte Unendliche verhält sich nicht bloss wie die einseitige Säure; sondern es erhält sich; die Negation der Negation ist nicht eine Neutralisation; das Unendliche ist das Affirmative, und nur das Endliche das Aufgehobene.

Im Fürsichsein ist die Bestimmung der Idealität eingetreten. Das Dasein zunächst nur nach seinem Sein oder seiner Affirmation aufgefasst, hat Realität (§ 91), somit ist auch die Endlichkeit zunächst in der Bestimmung der Realität. Aber *die Wahrheit des Endlichen ist* vielmehr *seine Idealität.* Eben so sehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein ideelles. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und *jede wahrhafte Philosophie ist* deswegen *Idealismus.* Es kommt allein darauf an, nicht das für das Unendliche zu nehmen, was in seiner Bestimmung selbst sogleich zu einem Besonderen und Endlichen gemacht wird. — Auf diesen Unterschied ist deswegen hier weitläufiger aufmerksam gemacht worden; der Grundbegriff der Philosophie, das wahrhafte Unendliche, hängt davon ab. Dieser Unterschied erledigt sich durch die ganz einfachen, darum vielleicht unscheinbaren, aber unwiderleglichen Reflexionen, die im § enthalten sind.

C. FÜRSICHSEIN.

§ 96.

α) Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das Eins, — das in sich selbst Unterschiedslose, damit das Andere aus sich Ausschliessende.

Zusatz. *Das Fürsichsein ist die vollendete Qualität,* und enthält als solche das Sein und das Dasein als seine ideellen Momente in sich. Als Sein ist das Fürsichsein einfache Beziehung auf sich und als Dasein ist dasselbe bestimmt; diese Bestimmtheit ist dann aber nicht mehr die endliche Bestimmtheit des Etwas in seinem Unterschied vom Anderen, sondern die unendliche den Unterschied in sich als aufgehoben enthaltende Bestimmtheit.

Das nächste Beispiel des Fürsichseins haben wir am Ich. Wir wissen uns, als daseiend, zunächst unterschieden von anderem Daseienden, und auf dasselbe bezogen. Weiter wissen wir dann aber auch diese Breite des Daseins als zugespitzt gleichsam zur einfachen Form des Fürsichseins. *Indem wir sagen: Ich, so ist dies der Ausdruck der unendlichen und zugleich negativen Beziehung auf sich. Man kann sagen, dass der Mensch sich vom Tier, und somit von der Natur überhaupt dadurch unterscheidet, dass er sich als Ich weiss, womit dann zugleich ausgesprochen ist, dass die natürlichen Dinge es nicht zum freien Fürsichsein bringen, sondern als auf das Dasein beschränkt immer nur Sein für Anderes sind.* — Weiter ist nun das Fürsichsein überhaupt als Idealität aufzufassen, wohingegen das Dasein früher als Realität bezeichnet wurde. Realität und Idealität werden häufig als ein Paar, mit gleicher Selbstständigkeit einander gegenüberstehende Bestimmungen betrachtet, und man sagt demgemäss, dass es ausser der Realität auch eine Idealität gebe. Nun aber ist die Idealität nicht Etwas, das es ausser und neben der Realität giebt, sondern *der Begriff der Idealität besteht* ausdrücklich *darin, die Wahrheit der Realität zu sein,* d. h. die Realität als das gesetzt, was sie an sich ist, erweist sich selbst als Idealität. Man darf somit nicht glauben, der Idealität die nötige Ehre erwiesen zu haben, wenn man nur einräumt, dass es mit der Realität noch nicht abgethan sei, sondern dass man ausser derselben auch noch eine Idealität anzuerkennen habe. Eine solche Idealität, neben oder immerhin auch über die Realität, wäre in der That nur ein leerer Name. Einen Inhalt aber hat die Idealität nur, indem dieselbe Idealität von Etwas ist: dieses Etwas aber ist dann nicht bloss ein unbestimmtes Dieses oder Jenes, sondern das als Realität bestimmte Dasein, welchem, für sich festgehalten, keine Wahrheit zukömmt. Man hat nicht mit Unrecht den Unterschied der Natur und des Geistes so aufgefasst, dass jene auf die Realität und dieser auf die Idealität als ihre Grundbestimmung zurückzuführen seien. Nun aber ist die Natur eben nicht ein Festes und Fertiges für sich, welches somit auch ohne den Geist bestehen könnte, sondern dieselbe gelangt erst im Geiste zu ihrem Ziel und ihrer Wahrheit, und ebenso ist der Geist an seinem Teil nicht bloss ein abstraktes Jenseits der Natur, sondern derselbe ist nur wahrhaft und bewährt nur erst als Geist, in sofern er die Natur als aufgehoben in sich enthält. Es ist hierbei an die gedoppelte Bedeutung unseres deutschen Ausdrucks *aufheben* zu erinnern. Unter aufheben verstehen wir einmal so viel als *hinwegräumen,* negieren, und sagen demgemäss z. B. ein Gesetz, eine Einrichtung u. s. w. seien aufgehoben. Weiter heisst dann aber auch aufheben so viel als *aufbewahren,* und wir sprechen in diesem Sinn davon, dass etwas wohl aufgehoben sei. Dieser sprachgebräuchliche Doppelsinn, wonach dasselbe Wort eine negative und eine positive Bedeutung hat, darf nicht als zufällig angesehen, noch etwa gar der Sprache zum Vorwurf gemacht werden, als zu Verwirrung Veranlassung gebend, sondern es ist darin der über das bloss verständige Entweder-Oder hinausschreitende spekulative Geist unserer Sprache zu erkennen.

§ 97.

β) *Die Beziehung des Negativen auf sich ist negative Beziehung, also Unterscheidung des Eins von sich selbst,* die Repulsion des Eins, d. i. *Setzen Vieler Eins.* Nach der Unmittelbarkeit des Fürsichseienden sind diese Viele Seiende, und die Repulsion der seienden Eins wird in sofern ihre Repulsion gegeneinander als Vorhandener oder gegenseitiges Ausschliessen.

Zusatz. Wenn vom Eins die Rede ist, so pflegen uns dabei zunächst die Vielen einzufallen. Hier entsteht dann die *Frage, wo die Vielen herkommen?* In der Vorstellung findet sich für diese Frage keine Antwort, da dieselbe die Vielen als unmittelbar vorhanden betrachtet, und das Eins eben nur als Eines unter den Vielen gilt. Dem Begriffe nach bildet dagegen das Eins die Voraussetzung der Vielen und es liegt in dem Gedanken des Eins, sich selbst als das Viele zu setzen. Das für sich seiende Eins als solches ist nämlich nicht ein Beziehungsloses wie das Sein, sondern es ist Beziehung so gut wie das Dasein; nun aber bezieht es sich nicht als Etwas auf ein Anderes, sondern, als Einheit des Etwas und des Anderen, ist es Beziehung auf sich selbst und zwar ist diese Beziehung negative Beziehung. *Hiermit erweist sich das Eins als das schlechthin mit sich selbst Unverträgliche,* als das sich von selbst Abstossende, und dasjenige, als was es sich setzt, ist das Viele. Wir können diese Seite im Progress des Fürsichseins mit dem bildlichen Ausdruck Repulsion bezeichnen. Von der Repulsion spricht man zunächst bei Betrachtung der Materie und versteht darunter eben dies, dass die Materie als ein Vieles in einem jeden dieser vielen Eins sich als ausschliessend gegen alle übrigen verhält. Man darf übrigens den Progress der Repulsion nicht so auffassen, als sei Eins das Repellierende und die Vielen das Repellierte; vielmehr ist das Eins, wie vorher bemerkt wurde, eben nur dies, sich von sich selbst auszuschliessen und als das Viele zu setzen; ein jedes der Vielen aber ist selbst Eins, und indem es sich als solches verhält, so schlägt hiermit diese allseitige Repulsion um in ihr Entgegengesetztes — die Attraktion.

§ 98

γ) *Die Vielen sind aber das Eine was das Andere ist, jedes ist Eins oder auch Eins der Vielen; sie sind daher eins und dasselbe.* Oder die Repulsion an ihr selbst betrachtet, so ist sie als negatives Verhalten der vielen Eins gegeneinander eben so wesentlich ihre Beziehung auf einander; und da diejenigen, auf welche sich das Eins in seinem Repellieren bezieht, Eins sind, so bezieht es sich in ihnen auf sich selbst. Die Repulsion ist daher eben so wesentlich Attraktion; und *das ausschliessende Eins oder das Fürsichsein hebt sich auf.* Die qualitative Bestimmtheit, welche im Eins ihr An- und- für sich-Bestimmtsein erreicht hat, ist

hiermit in die Bestimmtheit als aufgehobene übergegangen, d. i. in das Sein als Quantität.

Die atomistische Philosophie ist dieser Standpunkt, auf welchem sich das Absolute als Fürsichsein, als Eins, und als viele Eins bestimmt. Als ihre Grundkraft ist auch die am Begriffe des Eins sich zeigende Repulsion angenommen worden; nicht aber so die Attraktion, sondern der Zufall, d. i. das Gedankenlose, soll sie zusammenbringen. Indem das Eins als Eins fixiert ist, so ist das Zusammenkommen desselben mit anderen allerdings als etwas ganz Aeusserliches anzusehen. — *Das Leere, welches als das andere Princip zu den Atomen angenommen wird, ist die Repulsion selbst, vorgestellt als das seiende Nichts zwischen den Atomen.* — Die neuere Atomistik, — und die Physik behält noch immer dies Princip bei, hat in sofern die Atome aufgegeben, als sie sich an kleine Teilchen, Moleküles hält; sie hat sich damit dem sinnlichen Vorstellen näher gebracht, aber die denkende Bestimmung verlassen. — Indem ferner der Repulsivkraft eine Attraktivkraft an die Seite gesetzt wird, so ist der Gegensatz zwar vollständig gemacht, und man hat sich viel mit der Entdeckung dieser sogenannten Naturkraft gewusst. Aber die Beziehung beider aufeinander, was das Konkrete und Wahrhafte derselben ausmacht, wäre aus der trüben Verwirrung zu reissen, in der sie auch noch in Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft gelassen ist. — Noch wichtiger als im Physischen ist in neuern Zeiten die atomistische Ansicht im Politischen geworden. Nach derselben ist der Wille der Einzelnen als solcher das Princip des Staates, das Attrahierende ist die Partikularität der Bedürfnisse, Neigungen, und das Allgemeine, der Staat selbst, ist das äusserliche Verhältniss des Vertrags.

Zusatz 1. Die atomistische Philosophie bildet eine wesentliche Stufe in der geschichtlichen Entwickelung der Idee und das Princip dieser Philosophie ist überhaupt das Fürsichsein in der Gestalt des Vielen. Wenn noch heut zu Tage die Atomistik bei solchen Naturforschern, die von Metaphysik nichts wissen wollen, in grosser Gunst steht, so ist hier daran zu erinnern, das man der Metaphysik, und näher der Zurückführung der Natur auf Gedanken dadurch nicht entgeht, dass man sich der Atomistik in die Arme wirft, da ***das Atom*** in der That selbst ein Gedanke, und somit die Auffassung der Materie, als aus Atomen bestehend, ***eine metaphysische Auffassung*** ist. ***Newton hat zwar die Physik ausdrücklich gewarnt, sich vor der Metaphysik zu hüten;*** zu seiner Ehre muss

indess bemerkt werden, dass er selbst sich dieser Warnung keineswegs gemäss verhalten hat. ***Reine, pure Physiker sind in der That nur die Tiere, da diese nicht denken, wohingegen der Mensch, als ein denkendes Wesen, ein geborener Metaphysiker ist.*** Dabei kommt es dann nur darauf an, ob die Metaphysik, welche man zur Anwendung bringt, von der rechten Art ist, und namentlich, ob es nicht, anstatt der konkreten logischen Idee, einseitige, vom Verstand fixierte Gedankenbestimmungen sind, an welche man sich hält, und welche die Grundlage unseres theoretischen sowohl als unseres praktischen Thuns bilden. Dieser Vorwurf ist es, welcher die atomistische Philosophie trifft. Die alten Atomistiker betrachteten (wie dies noch heut zu Tage häufig der Fall ist) Alles als ein Vieles, und der Zufall sollte es dann sein, welcher die im Leeren herumschwebenden Atome zusammenbringt. Nun aber ist die Beziehung der Vielen auf einander keineswegs eine bloss zufällige, sondern diese Beziehung ist (wie vorher bemerkt wurde) in ihnen selbst begründet. ***Kant ist es, welchem das Verdienst gebührt, die Auffassung der Materie dadurch vervollständigt zu haben, dass er dieselbe als die Einheit von Repulsion und Attraktion betrachtet.*** Hierin liegt das Richtige, dass die Attraktion allerdings als das andere im Begriff des Fürsichseins enthaltene Moment anzuerkennen ist, und dass somit die Attraktion eben so wesentlich zur Materie gehört als die Repulsion. Diese sogenannte dynamische Konstruktion der Materie leidet dann aber an dem Mangel, dass die Repulsion und die Attraktion ohne Weiteres als vorhanden postuliert und nicht deduciert werden, aus welcher Deduktion sich dann auch das Wie und Warum ihrer bloss behaupteten Einheit ergeben haben würde. Wenn übrigens Kant ausdrücklich eingeschärft hat, dass man die Materie nicht als für sich vorhanden, und dann (gleichsam beiläufig) mit den beiden hier erwähnten Kräften ausgestattet, sondern dieselbe als lediglich in deren Einheit bestehend zu betrachten habe, und die deutschen Physiker sich eine Zeitlang diese reine Dynamik haben gefallen lassen, so hat es die Mehrzahl dieser Physiker in der neueren Zeit wieder bequemer gefunden, auf den atomistischen Standpunkt zurück zu kehren, und, gegen die Warnung ihres Kollegen, des seeligen Kästner, die Materie als aus unendlich kleinen Dingerchen, Atome genannt, bestehend zu betrachten, welche Atome dann durch das Spiel der an ihnen haftenden Attraktiv — Repulsiv — oder auch sonstigen beliebigen Kräfte mit einander in Beziehung gesetzt werden sollen. Dies ist dann gleichfalls eine Metaphysik, vor welcher, um ihrer Gedankenlosigkeit willen, sich zu hüten, allerdings hinlänglicher Grund vorhanden wäre.

Zusatz 2. Der im vorstehenden § angegebene Uebergang der Qualität in die Quantität findet sich nicht in unserem gewöhnlichen Bewusstsein. Diesem gelten die Qualität und die Quantität als ein paar selbstständig neben einander bestehende Bestimmungen, und es heisst demgemäss, die Dinge seien nicht nur qualitativ, sondern auch quantitativ bestimmt. Wo diese Bestimmungen herkommen, und wie sich dieselben zu einander verhalten, danach wird hier weiter nicht gefragt. Nun aber ist die Quantität nichts Anderes als die aufgehobene Qualität, und die hier betrachtete Dialektik der Qualität ist es, wodurch diese Aufhebung zu Stande kommt. Wir hatten zunächst das Sein und als dessen Wahrheit ergab sich das Werden; dieses bildete den Uebergang zum Dasein, als dessen Wahrheit wir die Veränderung erkannten. Die Veränderung aber zeigte sich in ihrem Resultate als das der Beziehung auf Anderes und dem Uebergang in dasselbe entnommene Fürsichsein, welches Fürsichsein dann endlich, in den beiden Seiten

seines Processes, der Repulsion und der Attraktion, sich als das Aufheben seiner selbst, und somit der Qualität überhaupt, in der Totalität ihrer Momente, erwiesen hat. Diese aufgehobene Qualität ist nun aber weder ein abstraktes Nichts, noch das eben so abstrakte und bestimmungslose Sein, sondern nur das gegen die Bestimmtheit gleichgültige Sein, und diese Gestalt des Seins ist es, welche auch in unserer gewöhnlichen Vorstellung als Quantität vorkommt. Wir betrachten demgemäss die Dinge zunächst unter dem Gesichtspunkt ihrer Qualität, und diese gilt uns als die mit dem Sein des Dinges identische Bestimmtheit. Schreiten wir dann weiter zur Betrachtung der Quantität, so gewährt uns diese sofort die Vorstellung der gleichgültigen äusserlichen Bestimmtheit, dergestalt, dass ein Ding, obschon seine Quantität sich ändert, und es grösser oder kleiner wird, dennoch bleibt was es ist.

QUANTITAT.

a. DIE REINE QUANTITÄT.

§ 99.

Die Quantität ist das reine Sein, an dem die Bestimmtheit nicht mehr als eins mit dem Sein selbst, sondern als aufgehoben oder gleichgültig gesetzt ist.

1) Der Ausdruck Grösse ist in sofern für Quantität nicht passend, als er vornehmlich die bestimmte Quantität bezeichnet. 2) Die Mathematik pflegt die Grösse als das zu definieren, was vermehrt oder vermindert werden kann; so fehlerhaft diese Definition ist, indem sie das Definitum selbst wieder enthält, so liegt doch dies darin, dass die Grössebestimmung eine solche ist, die als veränderlich und gleichgültig gesetzt sei, so dass unbeschadet einer Veränderung derselben, einer vermehrten Extension oder Intension, die Sache z. B. ein Haus, nicht aufhöre Haus, Rot, Rot zu sein. 3) *Das Absolute ist reine Quantität*, — dieser Standpunkt fällt im Allgemeinen damit zusammen, dass dem Absoluten die Bestimmung von Materie gegeben wird, an welcher die Form zwar vorhanden, aber eine gleichgültige Bestimmung sei. Auch macht die Quantität die Grundbestimmung des Absoluten aus, wenn es so gefasst wird, dass an ihm, dem absolut-indifferenten, aller Unterschied nur quantitativ sei. — Sonst können der reine Raum, die Zeit u. s. f. als Beispiele der Quantität genommen werden, in sofern das Reale als gleichgültige Raum- oder Zeiterfüllung aufgefasst werden soll.

Zusatz. Die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Grösse, dasjenige zu sein, was vermehrt oder vermindert werden kann, scheint beim ersten Anblick einleuchtender und plausibler zu sein als die im vorstehenden § enthaltene Begriffsbestimmung. Näher besehen, enthält dieselbe jedoch in der Form der Voraussetzung und der Vorstellung dasselbe, was sich nur auf dem Wege der logischen Entwickelung als Begriff der Quantität ergeben hat. Wenn nämlich von der Grösse gesagt wird, dass ihr Begriff darin bestehe, vermehrt oder vermindert werden zu können, so ist eben damit ausgesprochen, dass die Grösse (oder richtiger die Quantität) — im Unterschied von der Qualität — eine solche Bestimmung ist, gegen deren Veränderung die bestimmte Sache sich als gleichgültig verhält. Was dann den oben gerügten Mangel der gewöhnlichten Definition der Quantität anbetrifft, so besteht derselbe näher darin, dass Vermehren und Vermindern eben nur heisst die Grösse anders bestimmen. Hiermit wäre indess die Quantität zunachst nur ein Veränderliches überhaupt. Nun aber ist auch die Qualität veränderlich, und der vorher erwähnte Unterschied der Quantität von der Qualität ist dann durch das Vermehren oder Vermindern ausgedrückt, worin dies liegt, dass, nach welcher Seite hin auch die Grössenbestimmung verändert werden mag, die Sache doch bleibt was sie ist. — Hier ist dann noch zu bemerken, dass es in der Philosophie überhaupt gar nicht bloss um richtige, und noch viel weniger bloss um plausible, d. h. solche Definitionen zu thun ist, deren Richtigkeit dem vorstellenden Bewusstsein unmittelbar einleuchtet, sondern vielmehr um bewährte, d. h. solche Definitionen, deren Inhalt nicht bloss als ein vorgefundener aufgenommen, sondern als ein im freien Denken, und damit zugleich in sich selbst begründeter erkannt wird. Dies findet seine Anwendung auf den vorliegenden Fall in der Art, dass, wie richtig und unmittelbar einleuchtend auch immerhin die in der Mathematik gewöhnliche Definition der Quantität sein möchte, damit doch immer der Forderung noch nicht genügt sein würde, zu wissen, in wiefern dieser besondere Gedanke im allgemeinen Denken begründet und hiermit notwendig ist. Hieran schliesst sich dann die weitere Betrachtung, dass, indem die Quantität, ohne durch das Denken vermittelt zu sein, unmittelbar aus der Vorstellung aufgenommen wird, es sehr leicht geschieht, dass dieselbe hinsichtlich des Umfangs ihrer Gültigkeit überschätzt, ja selbst zur absoluten Kategorie gesteigert wird. Dies ist in der That dann der Fall, wenn nur solche Wissenschaften, deren Gegenstände dem mathematischen Kalkül unterworfen werden können, als exakte Wissenschaften anerkannt werden. Hier zeigt sich dann wieder jene früher (§ 98 Zusatz) erwähnte schlechte Metaphysik, welche einseitige und abstrakte Verstandesbestimmungen an die Stelle der konkreten Idee setzt. Es wäre in der That übel beschaffen mit unserm Erkennen, wenn von solchen Gegenständen, wie Freiheit, Recht, Sittlichkeit, ja Gott selbst, darum, weil dieselben nicht gemessen und berechnet oder in einer mathematischen Formel ausgedrückt werden können, wir uns, mit Verzichtleistung auf eine exakte Erkenntnis, im Allgemeinen bloss mit einer unbestimmten Vorstellung zu begnügen hätten, und dann, was das Nähere oder Besondere derselben anbetrifft, dem Belieben eines jeden Einzelnen überlassen bliebe, daraus zu machen was es will. — Welche praktisch verderbliche Konsequenzen sich aus einer solchen Auffassung ergeben, ist unmittelbar einleuchtend. Näher betrachtet ist übrigens der hier erwähnte ausschliesslich mathematische Standpunkt, auf welchem die Quantität, diese bestimmte Stufe der logischen Idee, mit dieser selbst identificiert wird, kein anderer Standpunkt

als der des Materialismus, wie denn auch solches in der Geschichte des wissenschaftlichen Bewusstseins, namentlich in Frankreich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, seine volle Bestätigung findet. Das Abstrakte der Materie ist eben dies, an welchem die Form zwar vorhanden ist, jedoch nur als eine gleichgültige und äusserliche Bestimmung. — Man würde übrigens die hier angestellte Erörterung sehr missverstehen, wenn man dieselbe so auffassen wollte, als ob dadurch der Würde der Mathematik zu nahe getreten oder als ob durch Bezeichnung der quantitativen Bestimmung als bloss äusserlicher und gleichgültiger Bestimmung, der Trägheit und Oberflächlichkeit ein gutes Gewissen gemacht und behauptet werden sollte, man könne die quantitativen Bestimmungen auf sich beruhen lassen oder brauche es wenigstens damit eben so genau nicht zu nehmen. Die Quantität ist jedenfalls eine Stufe der Idee, welcher als solcher auch ihr Recht werden muss, zunächst als logischer Kategorie und sodann weiter auch in der gegenständlichen Welt, sowohl in der natürlichen als auch in der geistigen. Hier zeigt sich dann aber auch sogleich der Unterschied, dass bei Gegenständen der natürlichen Welt und bei Gegenständen der geistigen Welt, die Grössenbestimmung nicht von gleicher Wichtigkeit ist. In der Natur nämlich als der Idee in der Form des Anders- und zugleich des Aussersichseins, hat eben um deswillen auch die Quantität eine grössere Wichtigkeit als in der Welt des Geistes, dieser Welt der freien Innerlichkeit. Wir betrachten zwar auch den geistigen Inhalt unter dem quantitativen Gesichtspunkt, allein es leuchtet sofort ein, dass wenn wir Gott als den Dreieinigen betrachten, die Zahl drei hier eine viel untergeordnetere Bedeutung hat, als wenn wir z. B. die drei Dimensionen des Raumes oder gar die drei Seiten eines Dreiecks betrachten, dessen Grundbestimmung eben nur die ist, eine von drei Linien begrenzte Fläche zu sein. Weiter findet sich dann auch innerhalb der Natur der erwähnte Unterschied einer grösseren und geringeren Wichtigkeit der quantitativen Bestimmung, und zwar in der Art, dass in der unorganischen Natur die Quantität, so zu sagen, eine wichtigere Rolle spielt als in der organischen. Unterscheiden wir dann noch innerhalb der unorganischen Natur das mechanische Gebiet von dem im engeren Sinn physikalischen und chemischen, so zeigt sich hier abermals derselbe Unterschied und *die Mechanik ist anerkanntermaassen diejenige wissenschaftliche Disciplin, in welcher die Hülfe der Mathematik am wenigsten entbehrt, ja in welcher ohne dieselbe fast kein Schritt gethan werden kann, und welche denn auch um deswillen nächst der Mathematik selbst als die exakte Wissenschaft par excellence betrachtet zu werden pflegt*, wobei dann wiederum an die obige Bemerkung hinsichtlich des Zusammenfallens des materialistischen und des ausschliesslich mathematischen Standpunkts zu erinnern ist. — Es muss übrigens nach Allem, was hier ausgeführt wurde, gerade für eine exakte und gründliche Erkenntnis als eines der störendsten Vorurteile bezeichnet werden, wenn, wie dies häufig geschieht, aller Unterschied und alle Bestimmtheit des Gegenständlichen bloss im Quantitativen gesucht wird. Allerdings ist z. B. der Geist mehr als die Natur, das Tier ist mehr als die Pflanze, allein man weiss auch sehr wenig von diesen Gegenständen und ihrem Unterschiede, wenn man bloss bei solchem Mehr oder Weniger stehen bleibt und nicht dazu fortschreitet, dieselben in ihrer eigentümlichen, hier zunächst qualitativen Bestimmtheit aufzufassen.

§ 100.

Die Quantität zunächst in ihrer unmittelbaren Beziehung auf sich, oder in der Bestimmung der durch die Attraktion gesetzten Gleichheit mit sich selbst, ist kontinuierliche, in der anderen in ihr enthaltenen Bestimmung des Eins ist sie diskrete Grösse. Jene Quantität ist aber eben sowohl diskret, denn sie ist nur Kontinuität des Vielen; diese eben so kontinuierlich, ihre Kontinuität ist das Eins als Dasselbe der vielen Eins, die Einheit.

1) Die kontinuierliche und diskrete Grösse müssen daher nicht in sofern als Arten angesehen werden, als ob die Bestimmung der einen der anderen nicht zukomme, sondern sie unterscheiden sich nur dadurch, dass dasselbe Ganze das einemal unter der einen, das anderemal unter der anderen seiner Bestimmungen gesetzt ist. 2) *Die Antinomie des Raums, der Zeit oder der Materie, in Ansehung ihrer Teilbarkeit ins Unendliche, oder aber ihres Bestehens aus Unteilbaren ist nichts Anderes, als die Behauptung der Quantität das einemal als kontinuierlicher, das anderemal als diskreter.* Werden Raum, Zeit u. s. w. nur mit der Bestimmung kontinuierlicher Quantität gesetzt, so sind sie teilbar ins Unendliche; mit der Bestimmung diskreter Grösse aber sind sie an sich geteilt und bestehen aus unteilbaren Eins; das Eine ist so einseitig als das andere.

Zusatz. Die Quantität, als nächstes Resultat des Fürsichseins, enthält die beiden Seiten seines Processes, die Repulsion und die Attraktion, als ideelle Momente in sich, und ist demnach sowohl kontinuierlich, als auch diskret. Ein jedes dieser beiden Momente enthält auch das andere in sich, und es giebt somit weder eine bloss kontinuierliche, noch eine bloss diskrete Grösse. Wenn gleichwohl von beiden als zwei besonderen, einander gegenüberstehenden Arten der Grösse gesprochen wird, so ist dies bloss das Resultat unserer abstrahierenden Reflexion, welche bei Betrachtung bestimmter Grössen das eine Mal von dem einen und das andere Mal von dem anderen der im Begriff der Quantität in untrennbarer Einheit enthaltenen Momente absieht. Man sagt so z. B., der Raum, den dieses Zimmer einnimmt, ist eine kontinuierliche Grösse, und diese hundert Menschen, die darin versammelt sind, bilden eine diskrete Grösse. Nun aber ist der Raum kontinuierlich und diskret zugleich, und wir sprechen demgemäss von Raumpunkten und teilen den Raum dann auch ein, z. B. eine gewisse Länge in so und so viel Fuss, Zoll u. s. w., welches nur unter der Voraussetzung geschehen kann, dass der Raum an sich auch diskret ist. Eben so ist dann auch andererseits die aus hundert Menschen bestehende

diskrete Grösse zugleich kontinuierlich und das denselben Gemeinschaftliche, die Gattung Mensch, welche durch alle Einzelne hindurch geht und dieselben unter einander verbindet, ist es, worin die Kontinuität dieser begründet ist.

b. DAS QUANTUM.

§ 101.

Die Quantität wesentlich „gesetzt" mit der ausschliessenden Bestimmtheit, die in ihr enthalten ist, ist Quantum, begrenzte Quantität.

Zusatz. *Das Quantum ist das Dasein der Quantität*, wohingegen die reine Quantität dem Sein und der (demnächst zu betrachtende) Grad dem Fürsichsein entsprechen. — Was das Nähere des Fortganges von der reinen Quantität zum Quantum anbetrifft, so ist derselbe darin begründet, dass während in der reinen Quantität der Unterschied, als Unterschied von Kontinuität und Diskretion, nur erst an sich vorhanden ist, im Quantum dagegen der Unterschied gesetzt wird, und zwar so, dass nunmehr die Quantität überhaupt als unterschieden oder begrenzt erscheint. Hiermit zerfällt dann aber auch zugleich das Quantum in eine unbestimmte Menge von Quantis oder bestimmten Grössen. Eine jede dieser bestimmten Grössen, als unterschieden von der anderen, bildet eine Einheit, so wie dieselbe andererseits für sich allein betrachtet ein Vieles ist. So aber ist das Quantum als „Zahl" bestimmt.

§ 102.

Das Quantum hat seine Entwicklung und vollkommene Bestimmtheit in der Zahl, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Diskretion die Anzahl, nach dem der Kontinuität die Einheit, als seine qualitativen Momente in sich enthält.

In der Arithmetik pflegen die „Rechnungsarten" als zufällige Weisen, die Zahlen zu behandeln, aufgeführt zu werden. Wenn in ihnen eine Notwendigkeit, und damit ein Verstand liegen soll, so muss derselbe in einem Princip, und dies kann nur in den Bestimmungen liegen, die in dem Begriffe der Zahl selbst enthalten sind; dies Princip soll hier kurz aufgezeigt werden. — Die Bestimmungen des Begriffes der Zahl sind die Anzahl und die Einheit, und die Zahl selbst ist die Einheit beider. Die Einheit aber auf empirische Zahlen angewendet, ist nur die Gleichheit derselben; so muss das Princip der Rechnungsarten sein, Zahlen in das Verhältnis von Einheit und Anzahl zu setzen und die Gleichheit dieser Bestimmungen hervorzubringen.

Indem die Eins oder die Zahlen selbst gleichgültig gegen einander sind, so erscheint die Einheit, in welche sie versetzt werden, überhaupt als ein äusserliches Zusammenfassen. Rechnen ist darum überhaupt Zählen, und der Unterschied der Arten zu rechnen liegt allein in der qualitativen Beschaffenheit der Zahlen, die zusammengezählt werden, und für die Beschaffenheit ist die Bestimmung von Einheit und Anzahl das Princip.

Numerieren ist das erste, die Zahl überhaupt machen, ein Zusammenfassen von beliebig vielen Eins. — Eine Rechnungs*art* aber ist das Zusammenzählen von solchen, die schon Zahlen, nicht mehr das blosse Eins sind.

Die Zahlen sind unmittelbar und zuerst ganz unbestimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zusammenfassen oder Zählen von solchen ist Addieren.

Die nächste Bestimmung ist, dass die Zahlen gleich überhaupt sind, damit machen sie Eine Einheit aus, und es ist eine Anzahl solcher vorhanden; solche Zahlen zu zählen ist das Multiplicieren; — wobei es gleichgültig ist, wie die Bestimmungen von Anzahl und Einheit an die beiden Zahlen, die Faktoren, verteilt, welche für die Anzahl und welche dagegen für die Einheit genommen wird.

Die dritte Bestimmtheit ist endlich die Gleichheit der Anzahl und der Einheit. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das Erheben in die Potenz — und zunächst in das Quadrat. — Das weitere Potenzieren ist das formelle wieder in die unbestimmte Anzahl ausgehende Fortsetzen der Multiplikation der Zahl mit sich selbst. — Da in dieser dritten Bestimmung die vollkommene Gleichheit des einzigen vorhandenen Unterschieds, der Anzahl und der Einheit, erreicht ist, so kann es nicht mehrere als diese drei Rechnungsarten geben. — Dem Zusammenzählen entspricht das Auflösen der Zahlen nach denselben Bestimmtheiten. Es giebt daher neben den drei angeführten Arten, welche in sofern die positiven genannt werden können, auch drei negative.

Zusatz. Da die Zahl überhaupt das Quantum in seiner vollkommenen Bestimmtheit ist, so bedienen wir uns desselben nicht nur zur Bestimmung der sogenannten diskreten, sondern eben so auch der sogenannten kontinuierlichen Grössen. Die

Zahl muss deshalb auch in der Geometrie zu Hülfe genommen werden, wo es sich darum handelt, bestimmte Figurationen des Raumes und deren Verhältnisse anzugeben.

C. DER GRAD.

§ 103.

Die Grenze ist mit dem Ganzen des Quantums selbst identisch; als in sich vielfach ist sie die extensive, aber als in sich einfache Bestimmtheit, die intensive Grösse oder der Grad.

Der Unterschied der kontinuierlichen und diskreten Grössen von den extensiven und intensiven besteht darin, dass die ersteren auf die Quantität überhaupt gehen, diese aber auf die Grenze, oder Bestimmtheit derselben als solcher. — Gleichfalls sind die extensive und intensive Grösse auch nicht zwei Arten, deren jede eine Bestimmtheit enthielte, welche die andere nicht hätte; was extensive Grösse ist, ist eben so sehr als intensive, und umgekehrt.

Zusatz. Die intensive Grösse oder der Grad ist dem Begriff nach von der extensiven Grösse oder dem Quantum verschieden, und es muss deshalb als unzulässig bezeichnet werden, wenn man, wie dies häufig geschieht, diesen Unterschied nicht anerkennt und beide Formen der Grösse ohne Weiteres identificiert. Es ist dies namentlich der Fall in der Physik, wenn hier z. B. der Unterschied der specifischen Schwere dadurch erklärt wird, dass man sagt, ein Körper, dessen specifische Schwere noch einmal so gross ist als die eines anderen, enthalte innerhalb desselben Raumes noch einmal so viel materielle Teile (Atome) als der andere. Eben so verhält es sich mit der Wärme und mit dem Licht, wenn die verschiedenen Grade der Temperatur und der Helligkeit durch ein Mehr oder Weniger von Wärme- oder Lichtpartikeln (oder Molekeln) erklärt werden sollen. Die Physiker, welche sich solcher Erklärungen bedienen, pflegen zwar, wenn ihnen die Unstatthaftigkeit derselben vorgehalten wird, sich damit auszureden, es solle damit über das (bekanntermaassen unerkennbare) Ansich solcher Phänomene keineswegs entschieden werden, und man bediene sich der erwähnten Ausdrücke nur um der grösseren Bequemlichkeit willen. Was hierbei zunächst die grössere Bequemlichkeit anbetrifft, so soll sich dieselbe auf die leichtere Anwendung des Kalküls beziehen; es ist indess nicht einzusehen, warum nicht intensive Grössen, welche ja gleichfalls an der Zahl ihren bestimmten Ausdruck haben, eben so bequem zu berechnen sein sollen, als extensive Grössen. Bequemer noch wäre es freilich, sich sowohl des Rechnens als auch des Denkens selbst gänzlich zu entschlagen. Weiter ist dann noch gegen die erwähnte Ausrede zu bemerken, dass, indem man sich auf Erklärungen dieser Art einlässt, man jedenfalls das Gebiet der Wahrnehmung und der Erfahrung überschreitet und sich auf das Gebiet der Metaphysik und der (bei anderer Gelegenheit für müssig, ja verderblich erklärten) Spekulation begiebt. In der Erfahrung wird es sich allerdings

finden, dass, wenn von zwei mit Thalern gefüllten Beuteln der eine noch einmal so schwer ist als der andere, dies um deswillen der Fall ist, weil der eine dieser Beutel zwei hundert und der andere nur hundert Thaler enthält. Diese Geldstücke kann man sehen und überhaupt mit den Sinnen wahrnehmen; dahingegen liegen Atome, Molekeln u. dgl. ausserhalb des Bereichs der sinnlichen Wahrnehmung, und es ist Sache des Denkens, über Zulässigkeit und Bedeutung zu entscheiden. Nun aber ist es (wie früher, § 98 Zusatz, erwähnt wurde) der abstrakte Verstand, welcher das im Begriff des Fürsichseins enthaltene Moment des Vielen in der Gestalt der Atome fixiert und als ein Letztes festhält, und derselbe abstrakte Verstand ist es dann auch, welcher im vorliegenden Fall eben so sehr in Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung als mit dem wahrhaften konkreten Denken, die extensive Grösse als die einzige Form der Quantität betrachtet, und da, wo intensive Grössen sich finden, diese in ihrer eigentümlichen Bestimmtheit nicht anerkennt, sondern dieselben, gestützt auf eine in sich haltlose Hypothese, gewaltsamer Weise auf extensive Grössen zurückzuführen sich bemüht. Wenn unter den Vorwürfen, welche man der neueren Philosophie gemacht hat, besonders häufig auch der vernommen worden ist, dass dieselbe Alles auf Identität zurückführe, und man derselben denn auch wohl den Spottnamen der Identitätsphilosophie gegeben hat, so ist aus der hier angestellten Erörterung zu entnehmen, dass es gerade die Philosophie ist, welche darauf dringt, dasjenige zu unterscheiden, was sowohl dem Begriff als auch der Erfahrung nach verschieden ist, wohingegen es Empiriker von Profession sind, welche die abstrakte Identität zum höchsten Princip des Erkennens erheben, und deren Philosophie deshalb füglicher als Identitätsphilosophie zu bezeichnen wäre. Uebrigens ist es ganz richtig, dass so wenig es bloss kontinuierliche und bloss diskrete Grössen, es eben so wenig auch bloss intensive und bloss extensive Grössen giebt, und dass somit die beiden Bestimmungen der Quantität nicht als selbstständige Arten einander gegenüberstehen. Eine jede intensive Grösse ist auch extensiv, und eben so verhalt es sich auch umgekehrt. So ist z. B. ein gewisser Temperaturgrad eine intensive Grösse, welcher als solcher auch eine ganz einfache Empfindung entspricht; gehen wir dann ans Thermometer, so finden wir, wie diesem Temperaturgrad eine gewisse Ausdehnung der Quecksilbersäule korrespondiert, und diese extensive Grösse verändert sich zugleich mit der Temperatur, als der intensiven Grösse. Eben so verhalt es sich dann auch auf dem Gebiete des Geistes; ein intensiverer Charakter reicht weiter mit seiner Wirkung als ein minder intensiver.

§ 104.

Im Grade ist der „Begriff" des Quantums „gesetzt". Er ist die Grösse als gleichgültig „für sich" und einfach, so dass sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantum ist, schlechthin „ausser ihr" in anderen Grössen hat. In diesem Widerspruch, dass die fürsichseiende gleichgültige Grenze die absolute Aeusserlichkeit ist, ist der unendliche quantitative Progress gesetzt, — eine Unmittelbarkeit, die unmittelbar in ihr Gegenteil, in das Ver-

mitteltsein (das Hinausgehen über das so eben gesetzte Quantum), und umgekehrt, umschlägt.

Die Zahl ist Gedanke, aber der Gedanke als ein sich vollkommen äusserliches Sein. Sie gehört nicht der Anschauung an, weil sie Gedanke ist, aber ist der die Aeusserlichkeit der Anschauung zu seiner Bestimmung habende Gedanke. — Das Quantum kann daher nicht nur ins Unendliche vermehrt oder vermindert werden, es selbst ist durch seinen Begriff dieses Hinausschicken über sich. Der unendliche quantitative Progress ist ebenfalls die gedankenlose Wiederholung eines und desselben Widerspruchs, der das Quantum überhaupt und in seiner Bestimmtheit gesetzt, der Grad, ist. Ueber den Ueberfluss, diesen Widerspruch in der Form des unendlichen Progresses auszusprechen, sagt mit Recht Zeno bei Aristoteles: es ist dasselbe, etwas einmal sagen und es immer sagen.

Zusatz 1. Wenn nach der früher (§ 99) erwähnten in der Mathematik gewöhnlichen Definition die Grösse als dasjenige bezeichnet wird, was vermehrt und vermindert werden kann, und auch gegen die Richtigkeit der hierbei zu Grunde liegenden Anschauung nichts einzuwenden ist, so bleibt doch zunächst noch die Frage übrig, wie wir dazu kommen, ein solches Vermehr- oder Verminderbares anzunehmen. Wollte man zur Beantwortung dieser Frage sich einfach auf die Erfahrung berufen, so würde dies um deswillen nicht genügen, weil, abgesehen davon, dass wir dann bloss die Vorstellung und nicht den Gedanken der Grösse hätten, diese sich bloss als eine Möglichkeit (des Vermehrt- und Vermindertwerdens) erweisen, und uns die Einsicht in die Notwendigkeit dieses sich so Verhaltens fehlen würde. Dahingegen hat sich auf dem Wege unserer logischen Entwickelung nicht nur die Quantität als eine Stufe des sich selbst bestimmenden Denkens ergeben, sondern es hat sich auch gezeigt, dass es im Begriffe der Quantität liegt, schlechthin über sich hinauszuschicken, und dass wir somit hier nicht bloss mit einem Möglichen, sondern mit einem Notwendigen zu thun haben.

Zusatz 2. Der quantitative unendliche Progress ist es vornehmlich, an welchen der reflektierende Verstand sich zu halten pflegt, wenn es demselben um die Unendlichkeit überhaupt zu thun ist. Nun aber gilt von dieser Form des unendlichen Progresses zunächst dasselbe, was früher über den qualitativ unendlichen Progress bemerkt wurde, dass nämlich dieselbe nicht der Ausdruck der wahren, sondern nur jener schlechten Unendlichkeit ist, welche über das blosse Sollen nicht hinauskommt, und somit in der That im Endlichen stehen bleibt. Was dann näher die quantitative Form dieses unendlichen Progresses anbetrifft, welche Spinoza mit Recht als eine bloss eingebildete Unendlichkeit (infinitum imaginationis) bezeichnet, so haben nicht selten auch Dichter (namentlich Haller und Klopstock) sich dieser Vorstellung bedient, um dadurch nicht nur die Unendlichkeit der Natur, sondern auch Gottes selbst zu veranschaulichen. Wir finden

z. B. bei Haller eine berühmte Beschreibung der Unendlichkeit Gottes, worin es heisst:

Ich häufe ungeheure Zahlen,
Gebirge Millionen auf,
Ich setze Zeit auf Zeit
Und Welt auf Welt zu Hauf,
Und wenn ich von der grausen Höh
Mit Schwindel wieder nach dir seh:
Ist alle Macht der Zahl,
Vermehrt zu tausendmal,
Noch nicht ein Teil von Dir.

Hier haben wir also zunächst jenes beständige Hinausschicken der Quantität und näher der Zahl über sich selbst, welches Kant als schauderhaft bezeichnet, worin indess das eigentlich Schauderhafte nur die Langweiligkeit sein dürfte, dass beständig eine Grenze gesetzt und wieder aufgehoben wird, und man somit nicht von der Stelle kommt. Weiter fügt nun aber der genannte Dichter zu jener Beschreibung der schlechten Unendlichkeit treffend noch als Schluss hinzu:

Ich zieh sie ab, und Du liegst ganz vor mir —

womit dann eben ausgesprochen wird, dass das wahrhaft Unendliche nicht als ein blosses Jenseits des Endlichen zu betrachten ist, und dass wir, um zum Bewusstsein desselben zu gelangen, auf jenen progressus in infinitum zu verzichten haben.

Zusatz 3. Pythagoras hat bekanntlich in Zahlen philosophiert, und die Grundbestimmung der Dinge als Zahl aufgefasst. Diese Auffassung muss dem gewöhnlichen Bewusstsein auf den ersten Anblick als durchaus paradox, ja als verrückt erscheinen, und es entsteht deshalb die Frage, was von derselben zu halten ist. Um diese Frage zu beantworten, ist zunächst daran zu erinnern, dass die Aufgabe der Philosophie überhaupt darin besteht, die Dinge auf Gedanken und zwar auf bestimmte Gedanken zurückzuführen. Nun aber ist die Zahl allerdings ein Gedanke, und zwar derjenige Gedanke, welcher dem Sinnlichen am nächsten steht, oder bestimmter ausgedrückt, der Gedanke des Sinnlichen selbst, in sofern wir darunter überhaupt das Aussereinander und das Viele verstehen. Wir erkennen somit in dem Versuch, das Universum als Zahl aufzufassen, den ersten Schritt zur Metaphysik. Pythagoras steht in der Geschichte der Philosophie bekanntlich zwischen den ionischen Philosophen und den Eleaten. Während nun die Ersteren, wie schon Aristoteles bemerkt, noch dabei stehen blieben, das Wesen der Dinge als ein Materielles (als eine ὕλη) zu betrachten, die Letztern aber, und näher Parmenides, zum reinen Denken, in der Form des Seins, fortgeschritten sind, so ist es die pythagoräische Philosophie, deren Princip gleichsam die Brücke zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen bildet. Hieraus ergiebt es sich dann auch, was von der Ansicht solcher zu halten ist, die da meinen, Pythagoras sei offenbar zu weit gegangen, indem er das Wesen der Dinge als blosse Zahlen aufgefasst, und dann bemerken, zählen könne man allerdings die Dinge, dawider sei nichts einzuwenden, aber die Dinge seien denn doch noch mehr als blosse Zahlen. Was hierbei das den Dingen zugeschriebene Mehr anbetrifft, so ist zwar bereitwillig zuzugeben, dass die Dinge mehr sind als blosse Zahlen, nur kommt es darauf an, was unter diesem Mehr verstanden wird. Das gemeine sinnliche Bewusstsein wird seinem Standpunkt gemäss keinen Anstand nehmen, die hier aufgeworfe-

Frage durch Verweisung auf die sinnliche Wahrnehmbarkeit zu beantworten, und somit zu bemerken, die Dinge seien doch nicht bloss zählbar, sondern ausserdem auch noch sichtbar, riechbar, fühlbar u. s. w. Der der pythagoräischen Philosophie gemachte Vorwurf würde sich hiermit, nach unserer modernen Weise ausgedrückt, darauf reducieren, dass dieselbe zu idealistisch sei. Nun aber verhält es sich in der That gerade umgekehrt, wie schon aus demjenigen zu entnehmen ist, was vorher über die historische Stellung der pythagoräischen Philosophie bemerkt wurde. Wenn nämlich zugegeben werden muss, dass die Dinge mehr als blosse Zahlen sind, so ist dies so zu verstehen, dass der blosse Gedanke der Zahl noch nicht hinreicht, um das bestimmte Wesen oder den Begriff der Dinge dadurch auszusprechen. Anstatt somit zu behaupten, Pythagoras sei mit seiner Zahlenphilosophie zu weit gegangen, so wäre vielmehr umgekehrt zu sagen, dass derselbe noch nicht weit genug gegangen ist, und zwar sind es bereits die Eleaten gewesen, welche den nächsten Schritt zum reinen Denken gethan haben. — Weiter giebt es dann aber auch, wo nicht Dinge, so doch Zustände von Dingen, und überhaupt Naturphänomene, deren Bestimmtheit wesentlich auf bestimmten Zahlen und Zahlenverhältnissen beruht. Dies ist namentlich der Fall mit dem Unterschiede der Töne und ihrem harmonischen Zusammenstimmen, von welchem Phänomen bekanntlich erzählt wird, dass durch dessen Wahrnehmung Pythagoras zuerst veranlasst worden sei, das Wesen der Dinge als Zahl aufzufassen. Ob es nun schon von entschiedenem wissenschaftlichem Interesse ist, diejenigen Erscheinungen, denen bestimmte Zahlen zu Grunde liegen, auch auf dieselben zurückzuführen, so ist es doch auf keine Weise zulässig, die Bestimmtheit des Gedankens überhaupt als bloss numerische Bestimmtheit zu betrachten. Man kann sich zwar zunächst veranlasst finden, die allgemeinsten Gedankenbestimmungen an die ersten Zahlen zu knüpfen, und demgemäss sagen, Eins sei das Einfache und Unmittelbare, Zwei der Unterschied und die Vermittelung, und Drei die Einheit dieser beiden. Diese Verbindungen sind indess ganz äusserlich und in den genannten Zahlen als solchen liegt es nicht, der Ausdruck gerade dieser bestimmten Gedanken zu sein. Je weiter man übrigens in dieser Weise vorschreitet, um so mehr zeigt sich die blosse Willkür in der Verbindung bestimmter Zahlen mit bestimmten Gedanken. Man kann so z. B. 4 als die Einheit von 1 und 3 und der damit verknüpften Gedanken betrachten, allein 4 ist auch eben so gut die Verdoppelung von 2, und eben so ist 9 nicht bloss das Quadrat von 3, sondern auch die Summe von 8 und 1, von 7 und 2 u. s. w. Wenn noch heut zu Tage gewisse geheime Gesellschaften auf allerhand Zahlen und Figuren ein grosses Gewicht legen, so ist dies einerseits als ein harmloses Spiel, und andererseits als ein Zeichen von Unbehülflichkeit im Denken zu betrachten. Man sagt denn auch wohl, hinter dergleichen stecke ein tiefer Sinn, und man könne sich viel dabei denken. In der Philosophie kommt es indess nicht darauf an, dass man sich etwas denken kann, sondern darauf, dass man wirklich denkt, und das wahrhafte Element des Gedankens ist nicht in willkürlich gewählten Symbolen, sondern nur im Denken selbst zu suchen.

§ 105.

Dieses sich selbst in seiner fürsichseienden Bestimmtheit Aeusserlichsein des Quantums macht seine Qualität aus; es ist

in demselben eben es selbst und auf sich bezogen. Es ist die Aeusserlichkeit, d. i. das Quantitative, und das Fürsichsein, das Qualitative, darin vereinigt. — Das Quantum an ihm selbst so gesetzt, ist *das quantitative Verhältnis*, — Bestimmtheit, welche eben so sehr ein unmittelbares Quantum, der Exponent, als Vermittlung ist, nämlich die Beziehung irgend eines Quantums auf ein anderes, — die beiten Seiten des Verhältnisses, die zugleich nicht nach ihrem unmittelbaren Werte gelten, sondern deren Wert nur in dieser Beziehung ist.

Zusatz. Der quantitative unendliche Progress erscheint zunächst als ein fortwährendes Hinausschicken der Zahl über sich selbst. Näher betrachtet erweist sich jedoch die Quantität als in diesem Progress zu sich selbst zurückkehrend, denn was dem Gedanken nach darin enthalten ist, das ist überhaupt das Bestimmtsein der Zahl durch die Zahl, und dies giebt das quantitative Verhältnis. Sagen wir z. B. 2 : 4, so haben wir hiermit zwei Grössen, die nicht in ihrer Unmittelbarkeit als solche gelten, sondern bei denen es nur um ihre gegenseitige Beziehung auf einander zu thun ist. Diese Beziehung aber (der Exponent des Verhältnisses) ist selbst eine Grösse, die sich dadurch von den auf einander bezogenen Grössen unterscheidet, dass mit ihrer Veränderung das Verhältnis selbst sich ändert, wohingegen das Verhältnis sich gegen die Veränderung seiner beiden Seiten als gleichgültig verhält und dasselbe bleibt, so lange nur der Exponent sich nicht verändert. Wir können deshalb auch an die Stelle von 2 : 4, 3 : 6 setzen, ohne dass das Verhältnis sich ändert, denn der Exponent 2 bleibt in beiden Fällen derselbe.

§ 106.

Die Seiten des Verhältnisses sind noch unmittelbare Quanta, und die qualitative und die quantitative Bestimmung einander noch äusserlich. Nach ihrer Wahrheit aber, dass das Quantitative selbst Beziehung auf sich in seiner Aeusserlichkeit ist, oder das Fürsichsein und die Gleichgültigkeit der Bestimmtheit vereinigt sind, ist es das Maass.

Zusatz. Die Quantität hat sich vermittelst der bisher betrachteten dialektischen Bewegung durch ihre Momente als Rückkehr zur Qualität erwiesen. Als Begriff der Quantität hatten wir zunächst die aufgehobene Qualität, d. h. die nicht mit dem Sein identische, sondern dagegen gleichgültige nur äusserliche Bestimmtheit. Dieser Begriff ist es dann auch, welcher (wie früher bemerkt wurde) der in der Mathematik gewöhnlichen Definition der Grösse, dasjenige zu sein was vermehrt und vermindert werden kann, zu Grunde liegt. Wenn nun nach dieser Definition es zunächst so scheinen kann, als sei die Grösse nur das Veränderliche überhaupt (denn vermehren sowohl als auch vermindern heisst eben nur die Grösse anders bestimmen) — hiermit aber dieselbe von dem seinem Begriff nach gleich-

falls veränderlichen Dasein (der zweiten Stufe der Qualität) nicht unterschieden wäre, so musste der Inhalt jener Definition dahin vervollständigt werden, dass wir an der Quantität ein Veränderliches haben, welches ohngeachtet seiner Veränderung doch dasselbe bleibt. ***Der Begriff der Quantität erweist sich*** hiermit ***als einen Widerspruch in sich enthaltend und dieser Widerspruch ist est, welcher die Dialektik der Quantität ausmacht.*** Das Resultat dieser Dialektik ist nun aber nicht die blosse Rückkehr zur Qualität, so als ob diese das Wahre, die Quantität dagegen das Unwahre wäre, sondern die Einheit und Wahrheit dieser beiden, die qualitative Quantität — oder das Maass. — Hierbei kann dann noch bemerkt werden, dass, wenn wir uns bei Betrachtung der gegenständlichen Welt mit quantitativen Bestimmungen beschäftigen, es in der That immer schon das Maass ist, welches wir als Ziel solcher Beschäftigung vor Augen haben, wie solches denn auch in unserer Sprache dadurch angedeutet ist, dass wir das Ermitteln quantitativer Bestimmungen und Verhältnisse als ein Messen bezeichnen. Man misst so z. B. die Länge verschiedener Saiten, welche in Schwingung versetzt werden, unter dem Gesichtspunkte des diesem Längenunterschiede entsprechenden qualitativen Unterschieds der durch die Schwingung hervorgebrachten Töne. Eben so wird in der Chemie die Quantität mit einander in Verbindung gebrachter Stoffe ermittelt, um die solche Verbindungen bedingenden Maasse, d. h. diejenigen Quantitäten, welche bestimmten Qualitäten zu Grunde liegen, zu erkennen. Auch in der Statistik haben die Zahlen, mit welchen man sich beschäftigt, nur ein Interesse wegen der dadurch bedingten qualitativen Resultate. Blosse Zahlenermittelungen als solche, ohne den hier angegebenen leitenden Gesichtspunkt, gelten dagegen mit Recht als eine leere Kuriosität, welche weder ein theoretisches noch ein praktisches Interesse zu befriedigen vermag.

DAS MAASS.

§ 107.

Das Maass ist das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares, ein Quantum, an welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist.

Zusatz. *Das Maass*, als die Einheit der Qualität und der Quantität, ***ist*** hiermit zugleich ***das vollendete Sein.*** Wenn wir vom Sein sprechen, so erscheint dasselbe zunächst als das ganz Abstrakte und Bestimmungslose; nun aber ist das Sein wesentlich dies, sich selbst zu bestimmen, und seine vollendete Bestimmtheit erreicht dasselbe im Maass. Man kann das Maass auch als eine Definition des Absoluten betrachten, und es ist demgemäss gesagt worden, Gott sei das Maass aller Dinge. Diese Anschauung ist es denn auch, welche den Grundton mancher althebräischen Gesänge bildet, in welchen die Verherrlichung Gottes im Wesentlichen darauf hinausläuft, dass er es sei, welcher Allem seine Grenze gesetzt, dem Meer und dem festen Lande, den Flüssen und den Bergen und ebenso den verschiedenen Arten von Pflanzen und von Tieren. — Im religiösen Bewusstsein der Griechen finden wir die Göttlichkeit des Maasses in näherer Beziehung auf das Sittliche als Nemesis vorgestellt. In dieser Vorstellung liegt dann überhaupt, dass alles Menschliche — Reichtum, Ehre, Macht, und ebenso

Freude, Schmerz u. s. w. — sein bestimmtes Maass hat, dessen Ueberschreitung zum Verderben und zum Untergang führt. — Was nunmehr weiter das Vorkommen des Maasses in der gegenständlichen Welt anbetrifft, so finden wir zunächst in der Natur solche Existenzen, deren wesentlichen Inhalt das Maass bildet. Dies ist namentlich der Fall mit dem Sonnensystem, welches wir überhaupt als das Reich der freien Maasse zu betrachten haben. Schreiten wir dann weiter vor in der Betrachtung der unorganischen Natur, so tritt hier das Maass in sofern gleichsam in den Hintergrund, als hier vielfältig die vorhandenen qualitativen und quantitativen Bestimmungen sich als gleichgültig gegen einander erweisen. So ist z. B. die Qualität eines Felsens oder eines Flusses nicht an eine bestimmte Grösse gebunden. Bei näherer Betrachtung finden wir indess, dass auch Gegenstände, wie die genannten, nicht schlechthin maasslos sind, denn das Wasser in einem Flusse und die einzelnen Bestandteile eines Felsen erweisen sich bei der chemischen Untersuchung wieder als Qualitäten, die durch quantitative Verhältnisse der in denselben enthaltenen Stoffe bedingt sind. Entschiedener in die unmittelbare Anschauung fallend tritt dann aber das Maass wieder in der organischen Natur hervor. Die verschiedenen Gattungen der Pflanzen und Tiere haben sowohl im Ganzen als auch in ihren einzelnen Teilen ein gewisses Maass, wobei noch der Umstand zu bemerken ist, dass die unvollkommneren, der unorganischen Natur näher stehenden, organischen Gebilde sich von den höheren zum Teil durch die grössere Unbestimmtheit ihres Maasses unterscheiden. So finden wir z. B. unter den Petrefakten sogenannte Ammonshörner, die nur durch das Mikroskop zu erkennen sind, und andere bis zur Grösse eines Wagenrades. Dieselbe Unbestimmtheit des Maasses zeigt sich auch bei manchen Pflanzen, die auf einer niederen Stufe der organischen Ausbildung stehen, wie dies z. B. bei den Farrenkräutern der Fall ist.

§ 108.

In sofern im Maasse Qualität und Quantität nur in unmittelbarer Einheit sind, so tritt ihr Unterschied auf eine eben so unmittelbare Weise an ihnen hervor. Das specifische Quantum ist in sofern teils blosses Quantum und das Dasein ist einer Vermehrung und Verminderung fähig, ohne dass das Maass, welches in sofern eine Regel ist, dadurch aufgehoben wird, teils aber ist die Veränderung des Quantums auch eine Veränderung der Qualität.

Zusatz. Die im Maasse vorhandene Identität der Qualität und der Quantität ist nur erst an sich, aber noch nicht gesetzt. Hierin liegt, dass diese beiden Bestimmungen, deren Einheit das Maass ist, sich auch eine jede für sich geltend machen, dergestalt, dass einerseits die quantitativen Bestimmungen des Daseins verändert werden können, ohne dass dessen Qualität dadurch afficiert wird, dass aber auch andererseits dies gleichgültige Vermehren und Vermindern seine Grenze hat, durch deren Ueberschreitung die Qualität verändert wird. So ist z. B. der Temperaturgrad des Wassers zunächst gleichgültig in Beziehung auf

dessen tropfbare Flüssigkeit: es tritt dann aber beim Vermehren oder Vermindern der Temperatur des tropfbar flüssigen Wassers ein Punkt ein, wo dieser Kohäsionszustand sich qualitativ ändert und das Wasser einerseits in Dampf und andererseits in Eis verwandelt wird. Wenn eine quantitative Veränderung statt findet, so erscheint dies zunächst als etwas ganz Unbefangenes, allein es steckt noch etwas Anderes dahinter, und diese scheinbar unbefangene Veränderung des Quantitativen ist gleichsam eine List, wodurch das Qualitative ergriffen wird. Die hierin liegende Antinomie des Maasses haben bereits die Griechen unter mancherlei Einkleidungen veranschaulicht. So z. B. in der Frage, ob ein Waizenkorn einen Haufen Waizen, oder in jener anderen, ob das Ausreissen eines Haares aus dem Schweife eines Pferdes einen Kahlschweif mache? Wenn man im Hinblick auf die Natur der Quantität, als gleichgültiger und äusserlicher Bestimmtheit des Seins, vorerst geneigt sein wird jene Fragen verneinend zu beantworten, so wird man doch demnächst zugeben müssen, dass dieses gleichgültige Vermehren und Verminderen auch seine Grenze hat und dass hierbei endlich ein Punkt erreicht wird, wo durch das fortgesetzte Hinzufügen immer nur eines Waizenkorns ein Haufe Waizen und durch das fortgesetzte Ausziehen immer nur eines Haares ein Kahlschweif entsteht. Eben so wie mit diesen Beispielen, verhält es sich mit jener Erzählung von einem Bauer, welcher die Last seines munter einherschreitenden Esels so lange um ein Lot nach dem anderen vermehrte, bis dass derselbe endlich unter der unerträglich gewordenen Last zusammensank. Man würde sehr Unrecht thun, wenn man dergleichen bloss für ein müssiges Schulgeschwätz erklären wollte, da es sich dabei in der That um Gedanken handelt, mit denen vertraut zu sein auch in praktischer und näher in sittlicher Beziehung von grosser Wichtigkeit ist. So findet z. B. in Beziehung auf die Ausgaben, welche wir machen, zunächst ein gewisser Spielraum statt, innerhalb dessen es auf ein Mehr und Weniger nicht ankommt; wird dann aber nach der einen oder nach der anderen Seite hin das durch die jedesmaligen individuellen Verhältnisse bestimmte Maass überschritten, so macht sich die qualitative Natur des Maasses (in derselben Weise wie bei dem vorher erwähnten Beispiel der verschiedenen Temperatur des Wassers) geltend und dasjenige, was so eben noch als gute Wirtschaft zu betrachten war, wird zu Geiz oder zu Verschwendung. – Dasselbe findet dann auch seine Anwendung auf die Politik, und zwar in der Art, dass die Verfassung eines Staates eben so wohl als unabhängig, als auch als abhängig von der Grösse seines Gebiets, von der Zahl seiner Bewohner und anderen solchen quantitativen Bestimmungen angesehen werden muss. Betrachten wir z. B. einen Staat mit einem Gebiet von tausend Quadratmeilen und einer Bevölkerung von vier Millionen Einwohnern, so wird man zunächst unbedenklich zuzugeben haben, dass ein paar Quadratmeilen Gebiet oder ein paar tausend Einwohner mehr oder weniger auf die Verfassung eines solchen Staates keinen wesentlichen Einfluss haben können. Dahingegen ist dann aber auch eben so wenig zu verkennen, dass in der fortgesetzten Vergrösserung oder Verkleinerung eines Staates endlich ein Punkt eintritt, wo, abgesehen von allen anderen Umständen, schon um dieser quantitativen Veränderung willen auch das Qualitative der Verfassung nicht mehr unverändert bleiben kann. Die Verfassung eines kleinen Schweizerkantons passt nicht für ein grosses Reich, und eben so unpassend war die Verfassung der römischen Republik in ihrer Uebertragung auf kleine deutsche Reichsstädte.

§ 109.

Das „Maasslose" ist zunächst dies Hinausgehen eines Maasses durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit. Da aber das andere quantitative Verhältnis, das Maasslose des ersten, eben so sehr qualitativ ist, so ist das Maasslose gleichfalls ein Maass; welche beide Uebergänge von Qualität in Quantum und von diesem in jene wieder als unendlicher Progress vorgestellt werden können, — als das sich im Maasslosen Aufheben und Wiederherstellen des Maasses.

Zusatz. ***Die Quantität ist,*** wie wir gesehen haben, nicht nur der Veränderung, d. h. der Vermehrung und Verminderung fähig, sondern sie ist überhaupt ***als solche das Hinausschreiten über sich selbst.*** Diese ihre Natur bewährt die Quantität dann auch im Maasse. Indem nun aber die im Maasse vorhandene Quantität eine gewisse Grenze überschreitet, so wird dadurch auch die derselben entsprechende Qualität aufgehoben. Hiermit wird jedoch nicht die Qualität überhaupt, sondern nur diese bestimmte Qualität negiert, deren Stelle sofort wieder durch eine andere Qualität eingenommen wird. Man kann diesen Process des Maasses, welcher sich abwechselnd als blosse Veränderung der Quantität und dann auch als ein Umschlagen der Quantität in Qualität erweist, unter dem Bilde einer Knotenlinie zur Anschauung bringen. Dergleichen Knotenlinien finden wir zunächst in der Natur unter mancherlei Formen. Der durch Vermehrung und Verminderung bedingten, qualitativ verschiedenen Aggregatzustände des Wassers wurde bereits früher gedacht. In ähnlicher Weise verhält es sich mit den verschiedenen Oxydationsstufen der Metalle. Auch der Unterschied der Töne kann als ein Beispiel des im Process des Maasses stattfindenden Umschlagens des zunächst bloss Quantitativen in qualitative Veränderung betrachtet werden.

§ 110.

Was hierin in der That geschieht, ist, dass die Unmittelbarkeit, welche noch dem Maasse als solchem zukommt, aufgehoben wird; Qualität und Quantität selbst sind an ihm zunächst als unmittelbare, und es ist nur ihre relative Identität. *Das Maass zeigt sich* aber *in das Maasslose sich aufzuheben, jedoch in diesem*, welches dessen Negation, aber selbst Einheit der Quantität und Qualität ist, *eben so sehr nur mit sich selbst zusammenzugehen.*

§ 111.

Das Unendliche, die Affirmation als Negation der Negation, hatte statt der abstrakteren Seiten des Seins und Nichts, Etwas und eines Anderen u. s. f. nun die Qualität und Quantität zu

seinen Seiten. Diese sind α) zunächst, die Qualität in die Quantität (§ 98) und die Quantität in die Qualität (§ 105) übergegangen, und damit beide als Negationen aufgezeigt. β) Aber in ihrer Einheit (dem Maasse) sind sie zunächst unterschieden und die eine nur vermittelst der anderen; und γ) nachdem sich die Unmittelbarkeit dieser Einheit als sich aufhebend erwiesen, so ist diese Einheit nunmehr gesetzt als das, was sie an sich ist, als einfache Beziehung-auf-sich, welche das Sein überhaupt und dessen Formen als aufgehobene in sich enthält. — *Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist das Wesen.*

Zusatz. Der Process des Maasses ist nicht bloss die schlechte Unendlichkeit des unendlichen Progresses, in der Gestalt eines perennierenden Umschlagens von Qualität in Quantität und von Quantität in Qualität, sondern zugleich die wahre Unendlichkeit des in seinem Anderen mit sich selbst Zusammengehens. Qualität und Quantität stehen im Maass einander zunächst als Etwas und Anderes gegenüber. Nun aber ist die *Qualität an sich Quantität,* und eben so ist umgekehrt die *Quantität an sich Qualität.* Indem somit diese beiden im Process des Maasses in einander übergehen, so wird eine jede dieser beiden Bestimmungen nur zu dem, was sie an sich schon ist, und wir erhalten jetzt das in seinen Bestimmingen negierte, überhaupt *das aufgehobene Sein,* welches *das Wesen* ist. Im Maasse war an sich schon das Wesen und sein Process besteht nur darin, sich als das zu setzen, was es an sich ist. — Das gewöhnliche Bewusstsein fasst die Dinge als seiende auf und betrachtet dieselben nach Qualität, Quantität und Maass. Diese unmittelbaren Bestimmungen erweisen sich dann aber nicht als feste, sondern als übergehende, und das Wesen ist das Resultat ihrer Dialektik. *Im Wesen findet kein Uebergehen mehr statt, sondern nur Beziehung.* Die Form der Beziehung ist im Sein nur erst unsere Reflexion; im Wesen dagegen ist die Beziehung dessen eigene Bestimmung. Wenn (in der Sphäre des Seins) das Etwas zu Anderem wird, so ist hiermit das Etwas verschwunden. Nicht so im *Wesen;* hier *haben wir kein wahrhaft Anderes, sondern nur Verschiedenheit, Beziehung des Einen auf sein Anderes. Das Uebergehen des Wesens ist also zugleich kein Uebergehen;* denn beim Uebergehen des Verschiedenen in Verschiedenes verschwindet das Verschiedene nicht, sondern die Verschiedenen bleiben in ihrer Beziehung. Sagen wir z. B. Sein und Nichts, so ist Sein für sich und eben so ist Nichts für sich. Ganz anders verhält es sich mit dem Positiven und Negativen. Diese haben zwar die Bestimmung des Seins und des Nichts. Aber das Positive hat für sich keinen Sinn, sondern es ist dasselbe schlechthin auf das Negative bezogen. Ebenso verhält es sich mit dem Negativen. *In der Sphäre des Seins ist die Bezogenheit nur an sich; im Wesen dagegen ist dieselbe gesetzt.* Dies ist also überhaupt der Unterschied der Formen des Seins und des Wesens. *Im Sein ist Alles unmittelbar, im Wesen dagegen ist Alles relativ.*

ZWEITE ABTEILUNG DER LOGIK.

DIE LEHRE VOM WESEN.

§ 112.

Das Wesen ist der Begriff als „gesetzter" Begriff, die Bestimmungen sind im Wesen nur relative, noch nicht als schlechthin in sich reflektiert; darum ist der Begriff noch nicht als Fürsich. *Das Wesen, als das durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein, ist die Beziehung auf sich selbst, nur indem sie Beziehung auf Anderes ist, das aber unmittelbar nicht als Seiendes, sondern als ein Gesetztes und Vermitteltes ist.* — Das Sein ist nicht verschwunden, sondern erstlich ist das Wesen als einfache Beziehung auf sich selbst, Sein; fürs andere ist aber das Sein nach seiner einseitigen Bestimmung, unmittelbares zu sein, zu einem nur negativen herabgesetzt, zu einem Scheine. — *Das Wesen ist* hiemit *das Sein als Scheinen in sich selbst.*

Das Absolute ist das Wesen. — Diese Definition ist in sofern dieselbe als die, dass es das Sein ist, in sofern Sein gleichfalls die einfache Beziehung auf sich ist; aber sie ist zugleich höher, weil das Wesen das in sich gegangene Sein ist, d. i. seine einfache Beziehung auf sich ist diese Beziehung gesetzt als die Negation des Negativen, als Vermittlung seiner in sich mit sich selbst. — Indem das Absolute als Wesen bestimmt wird, wird aber die Negativität häufig nur in dem Sinne einer Abstraktion von allen bestimmten Prädikaten genommen. Dieses negative Thun, das Abstrahieren, fällt dann ausserhalb des Wesens, und das Wesen selbst ist so nur als ein Resultat ohne diese seine Prämisse, das caput mortuum der Abstraktion. Aber da diese Negativität dem Sein nicht äusserlich sondern seine eigene Dialektik ist, so ist seine Wahrheit, das Wesen, als das in sich gegangene oder in sich seiende Sein; seinen Unterschied vom

unmittelbaren Sein macht jene „Reflexion", sein Scheinen in sich selbst, aus, und sie ist die eigentümliche Bestimmung des Wesens selbst.

Zusatz. Wenn wir vom Wesen sprechen, so unterscheiden wir davon das Sein als das Unmittelbare und betrachten dieses im Hinblick auf das Wesen als einen blossen Schein. Dieser Schein ist nun aber nicht gar nicht, nicht ein Nichts, sondern das Sein als aufgehobenes. — ***Der Standpunkt des Wesens ist überhaupt der Standpunkt der Reflexion.*** Der Ausdruck Reflexion wird zunächst vom Lichte gebraucht, in sofern dasselbe in seinem geradlinigen Fortgange auf eine spiegelnde Fläche trifft und von dieser zurückgeworfen wird. Wir haben somit hier ein Gedoppeltes, einmal ein Unmittelbares, ein Seiendes, und dann zweitens dasselbe als ein Vermitteltes oder Gesetztes. Dies ist nun aber eben der Fall, wenn wir über einen Gegenstand reflektieren oder (wie man auch zu sagen pflegt) nachdenken, in sofern es hier nämlich den Gegenstand nicht gilt in seiner Unmittelbarkeit, sondern wir denselben als vermittelt wissen wollen. Man pflegt wohl auch die Aufgabe oder den Zweck der Philosophie so aufzufassen, dass das Wesen der Dinge erkannt werden soll, und versteht darunter eben nur so viel, dass die Dinge nicht in ihrer Unmittelbarkeit gelassen, sondern als durch Anderes vermittelt oder begründet nachgewiesen werden sollen. Das unmittelbare Sein der Dinge wird hier gleichsam als eine Rinde oder als ein Vorhang vorgestellt, hinter welchem das Wesen verborgen ist. — Wenn dann ferner gesagt wird: Alle Dinge haben ein Wesen, so wird damit ausgesprochen, dass sie wahrhaft nicht das sind, als was sie sich unmittelbar erweisen. Es ist denn auch nicht abgethan mit einem blossen Herumtreiben aus einer Qualität in eine andere und mit einem blossen Fortgehen aus dem Qualitativen ins Quantitative und umgekehrt, sondern es ist in den Dingen ein Bleibendes und dies ist zunächst das Wesen. Was nunmehr die sonstige Bedeutung und den Gebrauch der Kategorie des Wesens anbetrifft, so kann hier zunächst daran erinnert werden, wie wir uns im Deutschen beim Hülfszeitwort Sein zur Bezeichnung der Vergangenheit des Ausdrucks Wesen bedienen, indem wir das vergangene Sein als „gewesen" bezeichnen. Dieser Irregularität des Sprachgebrauchs liegt in sofern eine richtige Anschauung vom Verhältnis des Seins zum Wesen zu Grunde, als wir ***das Wesen*** allerdings ***als das vergangene Sein*** betrachten können, wobei dann nur noch zu bemerken ist, dass dasjenige, was vergangen ist, deshalb nicht abstrakt negiert, sondern nur aufgehoben und somit zugleich conserviert ist. Sagen wir z. B. Cæsar ist in Gallien gewesen, so ist damit nur die Unmittelbarkeit dessen, was hier vom Cæsar ausgesagt wird, nicht aber sein Aufenthalt in Gallien überhaupt negiert, denn dieser ist es ja eben, der den Inhalt dieser Aussage bildet, welcher Inhalt aber hier als aufgehoben vorgestellt wird. — Wenn im gemeinen Leben vom Wesen die Rede ist, so hat dies häufig nur die Bedeutung einer Zusammenfassung oder eines Inbegriffs, und man spricht demgemäss z. B. vom Zeitungswesen, vom Postwesen, vom Steuerwesen u. s. w., worunter dann nur so viel verstanden wird, dass diese Dinge nicht einzeln in ihrer Unmittelbarkeit, sondern als ein Komplex und dann etwa auch weiter in ihren verschiedenen Beziehungen genommen werden sollen. In solchem Sprachgebrauch ist dann nur so ungefähr dasjenige enthalten, was sich uns als das Wesen ergeben hat. — ***Man*** spricht dann auch von endlichen

Wesen und ***nennt den Menschen ein endliches Wesen. Wenn indess vom Wesen gesprochen wird, so ist man eigentlich über die Endlichkeit hinaus*** und diese Bezeichnung des Menschen ist in sofern ungenau. Wenn dann ferner gesagt wird: Es giebt ein höchstes Wesen und Gott damit bezeichnet werden soll, so ist hierüber zweierlei zu bemerken. Einmal nämlich ist der Ausdruck „geben" ein solcher, der auf Endliches hindeutet, und wir sagen so z. B., es giebt so und so viel Planeten, oder es giebt Pflanzen von solcher und es giebt Pflanzen von solcher Beschaffenheit. Das was es so giebt ist somit Etwas, ausser und neben welchem es auch noch Anderes giebt. Nun aber ist Gott, als der schlechthin Unendliche, nicht ein solcher, den es eben nur giebt und ausser und neben welchem es auch noch andere Wesen giebt. Was es ausser Gott sonst noch giebt, dem kommt in seiner Trennung von Gott keine Wesentlichkeit zu, vielmehr ist dasselbe in dieser Isolierung als ein in sich Halt- und Wesenloses, als ein blosser Schein zu betrachten. Hierin liegt nun aber auch zweitens, dass es ungenügend genannt werden muss, von Gott bloss als „höchstem" Wesen zu sprechen. Die hier zur Anwendung gebrachte Kategorie der Quantität findet in der That ihre Stelle nur im Bereich des Endlichen. Wir sagen so z. B., dies ist der höchste Berg auf der Erde und haben dabei die Vorstellung, dass es ausser diesem höchsten Berge auch noch andere gleichfalls hohe Berge giebt. Ebenso verhält es sich, wenn wir von Jemand sagen, dass er der reichste oder der gelehrteste Mann in seinem Lande sei. ***Gott ist*** indess ***nicht bloss „ein" und auch nicht bloss „das höchste" — sondern vielmehr „das" Wesen,*** wobei dann aber auch gleich zu bemerken ist, dass, obschon diese Auffassung Gottes eine wichtige und notwendige Stufe in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins bildet, doch durch dieselbe die Tiefe der christlichen Vorstellung von Gott noch keineswegs erschöpft wird. Betrachten wir Gott nur als das Wesen schlechthin und bleiben wir dabei stehen, so wissen wir ihn nur erst als die allgemeine, widerstandslose Macht, oder, anders ausgedrückt, als den „Herrn". Nun aber ist die Furcht des Herrn wohl der Anfang, aber auch nur der Anfang der Weisheit. — Es ist zunächst die jüdische und dann weiter die muhamedanische Religion, in welchen Gott als der Herr und wesentlich nur als der Herr aufgefasst wird. Der Mangel dieser Religionen besteht überhaupt darin, dass hier das Endliche nicht zu seinem Rechte kommt, welches Endliche für sich festzuhalten (sei es als ein Natürliches oder als ein Endliches des Geistes) das Charakteristische der heidnischen und hiermit zugleich polytheistischen Religionen ausmacht. — Ferner ist es nun aber auch häufig geschehen, dass man behauptet hat, Gott als das höchste Wesen könne nicht erkannt werden. Dies ist überhaupt der Standpunkt der modernen Aufklärung und näher des abstrakten Verstandes, welcher sich damit begnügt zu sagen: il y a un être suprême, und es dann dabei bewenden lässt. Wenn so gesprochen und Gott nur als dass höchste jenseitige Wesen betrachtet wird, so hat man die Welt in ihrer Unmittelbarkeit vor sich als etwas Festes, Positives, und vergisst dabei, dass das Wesen gerade die Aufhebung alles Unmittelbaren ist. ***Gott als das abstrakte jenseitige Wesen, ausserhalb dessen hiermit der Unterschied und die Bestimmtheit fällt, ist*** in der That ***ein blosser Name, ein blosses caput mortuum des abstrahierenden Verstandes.*** Die wahre Erkenntnis Gottes fängt damit an zu wissen, dass die Dinge in ihrem unmittelbaren Sein keine Wahrheit haben.

Nicht bloss in Beziehung auf Gott, sondern auch in sonstiger Beziehung geschieht es häufig, dass man sich der Kategorie des Wesens in abstrakter Weise

bedient und dann bei Betrachtung der Dinge das Wesen derselben als ein gegen den bestimmten Inhalt ihrer Erscheinung Gleichgültiges und für sich Bestehendes fixiert. Man pflegt so namentlich zu sagen, es komme bei den Menschen nur auf ihr Wesen an und nicht auf ihr Thun und ihr Betragen. Darin liegt nun zwar das Richtige, dass dasjenige, was ein Mensch thut, nicht in seiner Unmittelbarkeit, sondern nur als vermittelt durch sein Inneres und als Manifestation seines Inneren zu betrachten ist. Nur darf dabei nicht übersehen werden, dass das Wesen und dann weiter das Innere sich eben nur dadurch als solche bewähren, dass sie in die Erscheinung heraustreten; wohingegen jener Berufung der Menschen auf ihr von dem Inhalt ihres Thuns unterschiedenes Wesen nur die Absicht zu Grunde zu liegen pflegt, ihre blosse Subjektivität geltend zu machen, und sich dem was an und für sich gültig ist, zu entziehen.

§ 113.

Die Beziehung-auf-sich im Wesen ist die Form der Identität, der Reflexion-in-sich; diese ist hier an die Stelle der Unmittelbarkeit des Seins getreten; beide sind dieselben Abstraktionen der Beziehung-auf-sich.

Die Gedankenlosigkeit der Sinnlichkeit, alles Beschränkte und Endliche für ein Seiendes zu nehmen, geht in die Hartnäckigkeit des Verstandes über, es als ein mit-sich-identisches, sich in sich nicht widersprechendes, zu fassen.

§ 114.

Diese Identität erscheint als aus dem Sein herkommend zunächst nur mit den Bestimmungen des Seins „behaftet" und darauf als auf ein Aeusserliches bezogen. Wird dasselbe so von dem Wesen abgesondert genommen, so heisst es das Unwesentliche. Aber *das Wesen* ist In-sich-sein, es ist wesentlich, nur in sofern es das Negative seiner in ihm selbst, die Beziehung-auf-Anderes, die Vermittlung in ihm selbst hat. Es *hat* daher *das Unwesentliche als seinen eigenen Schein in sich.* Aber indem das Unterscheiden im Scheinen oder Vermitteln enthalten ist, das Unterschiedene aber im Unterschiede von derjenigen Identität, aus der es kommt und in der es nicht ist oder als Schein liegt, selbst die Form der Identität erhält, so ist dasselbe so in der Weise der sich auf sich beziehenden Unmittelbarkeit oder des Seins; *die Sphäre des Wesens* wird dadurch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der Unmittelbarkeit und der Vermittlung. Es ist in ihr Alles so gesetzt, dass es sich auf sich bezieht

und dass zugleich darüber hinausgegangen ist, — als ein Sein der Reflexion, ein Sein, in dem ein Anderes scheint, und das in einem Anderen scheint. — Sie *ist* daher auch *die Sphäre des gesetzten Widerspruches*, der in der Sphäre des Seins nur an sich ist.

Es kommen in der Entwickelung des Wesens, weil der Eine Begriff in allem das Substantielle ist, dieselben Bestimmungen vor, als in der Entwickelung des Seins, aber in reflektierter Form. Also statt des Seins und Nichts treten jetzt die Formen des Positiven und Negativen ein, jenes zunächst dem gegensatzlosen Sein als Identität entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der Unterschied; so ferner das Werden als Grund sogleich selbst des Daseins, das als auf den Grund reflektiert Existenz ist, u. s. f. — *Dieser (der schwerste) Teil der Logik enthält vornehmlich die Kategorien der Metaphysik und der Wissenschaften überhaupt; — als Erzeugnisse des reflektierenden Verstandes*, der zugleich die Unterschiede als selbstständig annimmt, und zugleich auch ihre Relativität setzt; — beides aber nur neben- oder nacheinander durch ein „Auch" verbindet, und diese Gedanken nicht zusammenbringt, sie nicht zum Begriffe vereint.

DAS WESEN ALS GRUND DER EXISTENZ.

a. DIE REINEN REFLEXIONSBESTIMMUNGEN.

α) Identität.

§ 115.

Das Wesen scheint in sich, oder ist reine Reflexion; so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte, — Identität mit sich.

Formelle oder Verstandes-Identität ist diese Identität, in sofern an ihr festgehalten und von dem Unterschiede abstrahiert wird. Oder die Abstraktion ist vielmehr das Setzen dieser formellen Identität, die Verwandlung eines in sich Konkreten in diese Form der Einfachheit, — es sei dass ein Teil des am Konkreten vorhandenen Mannichfaltigen weggelassen (durch das sogenannte Analysieren), und nur eines derselben herausgenommen wird, oder dass mit Weglassung ihrer Verschiedenheit die mannich-

faltigen Bestimmtheiten in Eine zusammengezogen werden.

Die Identität mit dem Absoluten, als Subjekte eines Satzes, verbunden, — so lautet er: *das Absolute ist das mit sich Identische. — So wahr dieser Satz ist, so zweideutig ist es, ob er in seiner Wahrheit gemeint ist;* er ist darum in seinem Ausdrucke wenigstens unvollständig: denn ,es ist unentschieden, ob die abstrakte Verstandes-Identität, d. i. im Gegensatze gegen die anderen Bestimmungen des Wesens, — oder aber die Identität als in sich konkrete gemeint ist; so ist sie, wie sich ergeben wird, zunächst der Grund und dann die höhere Wahrheit, der Begriff. — Auch *das Wort: Absolut, selbst, hat häufig keine weitere Bedeutung als die von Abstrakt; so heisst absoluter Raum, absolute Zeit, nichts weiter als der abstrakte Raum und die abstrakte Zeit.*

Die Bestimmungen des Wesens als wesentliche Bestimmungen genommen, werden sie Prädikate eines vorausgesetzten Subjekts, das, weil sie wesentlich, Alles ist. Die Sätze, die dadurch entstehen, sind als die allgemeinen Denkgesetze ausgesprochen worden. *Der Satz der Identität* lautet demnach: Alles ist mit sich identisch; A = A; und negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. — Dieser Satz, *statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes. Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert.* Namentlich wird es aber durch die folgenden sogenannten Denkgesetze aufgehoben, welche das Gegenteil dieses Gesetzes zu Gesetzen machen. — Wenn man behauptet, dieser Satz könne nicht bewiesen werden, aber jedes Bewusstsein verfahre darnach, und stimme ihm nach der Erfahrung sogleich zu wie es ihn vernehme, so ist dieser angeblichen Erfahrung der Schule die allgemeine Erfahrung entgegenzusetzen, dass kein Bewusstsein nach diesem Gesetze denkt, noch Vorstellungen hat, u. s. f. noch spricht, dass keine Existenz, welcher Art sie sei, nach demselben existiert. *Das Sprechen nach diesem seinsollenden Gesetze der Wahrheit* (ein Planet ist — ein Planet, der Magnetismus ist — der Magnetismus, der Geist ist — ein Geist) *gilt mit vollem Recht für albern; dies ist wohl allgemeine Erfahrung.* Die Schule, in der allein solche Gesetze gelten, hat sich längst mit ihrer Logik, welche dieselbe ernsthaft vorträgt, bei dem gesunden Menschenverstande, wie bei der Vernunft um den Kredit gebracht.

Zusatz. Die Identität ist zunächst wieder dasselbe, was wir früher als Sein hatten, aber als geworden durch Aufhebung der unmittelbaren Bestimmtheit und somit das Sein als Idealität. — Es ist von grosser Wichtigkeit, sich über die wahre Bedeutung der Identität gehörig zu verständigen, wozu dann vor allen Dingen gehört, dass dieselbe nicht bloss als abstrakte Identität, d. h. nicht als Identität mit Ausschliessung des Unterschiedes, aufgefasst wird. Dies ist der Punkt, wodurch sich alle schlechte Philosophie von dem unterscheidet, was allein den Namen der Philosophie verdient. Die Identität in ihrer Wahrheit, als Idealität des unmittelbar Seienden, ist eine hohe Bestimmung, sowohl für unser religiöses Bewusstsein, als auch für alles sonstige Denken und Bewusstsein überhaupt. Man kann sagen, dass das wahre Wissen von Gott damit beginnt, ihn als Identität — als absolute Identität zu wissen, worin dann zugleich dies liegt, dass alle Macht und alle Herrlichkeit der Welt vor Gott zusammensinkt und nur als das Scheinen *seiner* Macht und *seiner* Herrlichkeit zu bestehen vermag. — Ebenso ist es dann auch die Identität, als Bewusstsein seiner selbst, wodurch sich der Mensch von der Natur überhaupt und näher vom Tier unterscheidet, welches Letztere nicht dazu gelangt, sich als Ich, d. h. als reine Einheit seiner in sich selbst zu erfassen. — Was dann ferner die Bedeutung der Identität in Beziehung auf das Denken anbetrifft, so kommt es hierbei vor allen Dingen darauf an, die wahre, das Sein und dessen Bestimmungen als aufgehoben in sich enthaltende Identität nicht mit der abstrakten, bloss formellen Identität zu verwechseln. Alle jene, namentlich vom Standpunkt der Empfindung und der unmittelbaren Anschauung aus, dem Denken so häufig gemachten Vorwürfe der Einseitigheit, der Härte, der Inhaltlosigkeit u. s. w. haben ihren Grund in der verkehrten Voraussetzung, dass die Thätigkeit des Denkens nur die des abstrakten Identischsetzens sei, und die formale Logik ist es selbst, welche diese Voraussetzung durch Aufstellung des im obigen § beleuchteten angeblich höchsten Denkgesetzes bestätigt. *Wenn das Denken weiter nichts wäre, als jene abstrakte Identität, so müsste dasselbe für das überflüssigste und langweiligste Geschäft erklärt werden. Allerdings sind der Begriff und weiter die Idee mit sich identisch, allein nur in sofern dieselben zugleich den Unterschied in sich enthalten.*

b) Der Unterschied.

§ 116.

Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstossen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des Unterschiedes.

Das Anderssein ist hier nicht mehr das qualitative, die Be-

stimmtheit, Grenze; sondern als im Wesen, dem sich auf sich beziehenden, ist die Negation zugleich als Beziehung, Unterschied, Gesetztsein, Vermitteltsein.

Zusatz. *Wenn gefragt wird: wie kommt die Identität zum Unterschiede? so liegt in dieser Frage die Voraussetzung, dass die Identität als blosse, d. h. als abstrakte Identität etwas für sich sei und dann ebenso der Unterschied etwas Anderes, gleichfalls für sich. Durch diese Voraussetzung wird indess die Beantwortung der aufgeworfenen Frage unmöglich gemacht,* denn wenn die Identität als vom Unterschied verschieden betrachtet wird, so hat man in der That hiermit bloss den Unterschied und es kann um deswillen der Fortgang zum Unterschiede nicht nachgewiesen werden, weil dasjenige, von welchem fortgegangen werden soll, für den, welcher nach dem Wie des Fortgangs fragt, gar nicht vorhanden ist. *Diese Frage erweist sich* somit, *näher besehen, als durchaus gedankenlos und wäre dem, welcher dieselbe aufwirft, zuvörderst die andere Frage vorzulegen, was er sich unter der Identität denkt, wobei sich dann ergeben würde, dass er sich eben Nichts dabei denkt,* und dass die Identität für ihn bloss ein leerer Name ist. Weiter ist nun, wie wir gesehen haben, die Identitat allerdings ein Negatives, jedoch nicht das abstrakte, leere Nichts überhaupt, sondern die Negation des Seins und seiner Bestimmungen. Als solche aber ist die Identität zugleich Beziehung, und zwar negative Beziehung auf sich, oder Unterscheidung ihrer von sich selbst.

§ 117.

Der Unterschied ist 1) unmittelbarer Unterschied, die Verschiedenheit, in der das Unterschiedene jedes für sich ist was es ist, und gleichgültig gegen seine Beziehung auf das andere, welche also eine ihm äusserliche ist. Um der Gleichgültigkeit der Verschiedenen gegen ihren Unterschied willen fällt derselbe ausser ihnen in ein Drittes, Vergleichendes. Dieser äusserliche *Unterschied ist als Identität der Bezogenen die Gleichheit, als Nichtidentität derselben die Ungleichheit.*

Diese Bestimmungen selbst lässt der Verstand so auseinander fallen, dass obschon die Vergleichung ein und dasselbe Substrat für die Gleichheit und Ungleichheit hat, dies verschiedene Seiten und Rücksichten an demselben sein sollen, aber *die Gleichheit für sich ist nur* das vorige, *die Identität, und die Ungleichheit für sich ist der Unterschied.*

Die Verschiedenheit ist gleichfalls in einen Satz verwandelt worden, in den, dass Alles verschieden ist, oder dass es nicht zwei Dinge giebt, die einander vollkommen gleich sind. Hier wird Allem das entgegengesetzte Prädikat von der ihm im ersten

Satze beigelegten Identität gegeben, also ein dem ersten widersprechendes Gesetz gegeben. Jedoch aber soll, insofern die Verschiedenheit nur der äusseren Vergleichung angehörig sei, etwas für sich selbst nur identisch mit sich, und so dieser zweite Satz nicht dem ersten widersprechend sein. Dann aber gehört auch die Verschiedenheit nicht dem Etwas oder Allem an, sie macht keine wesentliche Bestimmung dieses Subjektes aus; dieser zweite Satz kann auf diese Weise gar nicht gesagt werden. — Ist aber das Etwas selbst, nach dem Satze, verschieden, so ist es dies durch seine eigene Bestimmtheit; hiermit ist dann aber nicht mehr die Verschiedenheit als solche, sondern der bestimmte Unterschied gemeint. — Dies ist auch der Sinn des leibnitzschen Satzes.

Zusatz. *Indem sich der Verstand an die Betrachtung der Identität begiebt, so ist er in der Thät bereits darüber hinaus,* und was er vor sich hat, das ist der Unterschied in der Gestalt der blossen Verschiedenheit. Sagen wir nämlich nach dem sogenannten Denkgesetze der Identitat: das Meer ist das Meer, die Luft ist die Luft, der Mond ist der Mond u. s. w., so gelten uns diese Gegenstände als gleichgültig gegen einander, und es ist somit nicht die Identität, sondern der Unterschied, welchen wir vor uns haben. Weiter bleiben wir dann aber auch nicht dabei stehen, die Dinge bloss als verschieden zu betrachten, sondern wir vergleichen dieselben mit einander und wir erhalten hierdurch die Bestimmungen der Gleichheit und der Ungleichheit. Das Geschäft der endlichen Wissenschaften besteht zum grossen Teil in der Anwendung dieser Bestimmungen und man pflegt heut zu Tage, wenn von wissenschaftlicher Behandlung die Rede ist, darunter vorzugsweise dasjenige Verfahren zu verstehen, welches darauf ausgeht, die zur Betrachtung gezogenen Gegenstände mit einander zu vergleichen. Es ist nicht zu verkennen, dass man auf diesem Wege zu manchen sehr wichtigen Resultaten gelangt ist, und in dieser Beziehung ist ins Besondere an die grossen Leistungen der neueren Zeit auf den Gebieten der vergleichenden Anatomie und der vergleichenden Sprachforschung zu erinnern. Dabei ist jedoch nicht nur zu bemerken, dass man zu weit gegangen ist, wenn man gemeint hat, es sei dieses vergleichende Verfahren auf alle Gebiete des Erkennens mit gleichem Erfolg anzuwenden, sondern auch ausserdem noch besonders hervorzuheben, dass durch das blosse Vergleichen dem wissenschaftlichen Bedürfnis noch nicht letzlich genügt zu werden vermag, und dass Resultate der vorhererwähnten Art nur als (allerdings unentbehrliche) Vorarbeiten für das wahrhaft begreifende Erkennen zu betrachten sind. — Insofern es übrigens beim Vergleichen darum zu thun ist, vorhandene Unterschiede auf Identität zurückzuführen, so muss die Mathematik als diejenige Wissenschaft betrachtet werden, in welcher dieses Ziel am vollständigsten erreicht wird, und zwar um deswillen, weil der quantitative Unterschied nur der ganz äusserliche Unterschied ist. So werden z. B. in der Geometrie ein Dreieck und ein Viereck, welche qualitativ verschieden sind, indem von diesem qualitativen Unterschied abstrahiert wird, ihrer Grösse nach einander gleich gesetzt. Dass die

Mathematik um diesen Vorzug weder von Seiten der empirischen Wissenschaften, noch von Seiten der Philosophie zu beneiden ist, davon ist bereits früher (§ 99 Zusatz) die Rede gewesen und ergiebt sich ausserdem aus demjenigen, was vorher über die blosse Verstandesidentität bemerkt wurde. — *Man erzählt, dass als Leibnitz einst bei Hofe den Satz der Verschiedenheit ausgesprochen, die Hofkavaliere und Hofdamen, im Garten herumspazierend, sich bemüht hätten, zwei nicht von einander zu unterscheidende Blätter zu finden, um durch deren Vorzeigung das Denkgesetz des Philosophen zu widerlegen.* Es ist dies ohne Zweifel eine bequeme, auch noch heut zu Tage beliebte Weise, sich mit Metaphysik zu beschäftigen; jedoch ist rücksichtlich des leibnitzischen Satzes zu bemerken, dass der Unterschied eben nicht bloss als die äusserliche und gleichgültige Verschiedenheit, sondern als Unterschied an sich aufzufassen ist, und dass es somit den Dingen an ihnen selbst zukommt, unterschieden zu sein.

§ 118.

Die Gleichheit ist eine Identität nur solcher, die „nicht" dieselben, nicht identisch mit einander sind, — und die Ungleichheit ist „Beziehung" der Ungleichen. Beide fallen also nicht in verschiedene Seiten oder Rücksichten gleichgültig auseinander, sondern eine ist ein Scheinen in die andere. Die Verschiedenheit ist daher Unterschied der Reflexion, oder Unterschied an sich selbst, bestimmter Unterschied.

Zusatz. Während die bloss Verschiedenen sich als gleichgültig gegen einander erweisen, so sind dagegen die Gleichheit und die Ungleichheit ein Paar Bestimmungen, die sich schlechthin auf einander beziehen und von denen die eine nicht ohne die andere gedacht werden kann. Dieser Fortgang von der blossen Verschiedenheit zur Entgegensetzung findet sich dann auch in sofern schon im gewöhnlichen Bewusstsein, als wir einräumen, *dass das Vergleichen nur einem Sinn hat unter der Voraussetzung eines vorhandenen Unterschiedes und ebenso umgekehrt das Unterscheiden, nur unter der Voraussetzung vorhandener Gleichheit.* Man schreibt demgemäss auch, wenn die Aufgabe gestellt wird, einen Unterschied anzugeben, demjenigen keinen grossen Scharfsinn zu, der nur solche Gegenstände von einander unterscheidet, deren Unterschied unmittelbar zu Tage liegt (wie z. B. eine Schreibfeder und ein Kameel), so wie man andererseits sagen wird, dass es derjenige nicht weit im Vergleichen gebracht hat, welcher nur einander nahe Liegendes — eine Buche mit einer Eiche, einen Tempel mit einer Kirche — zu vergleichen weiss. Wir verlangen somit beim Unterschiede die Identität und bei der Identität den Unterschied. Gleichwohl geschieht es auf dem Gebiete der empirischen Wissenschaften sehr häufig, dass über der einen dieser beiden Bestimmungen die andere vergessen und dass das eine Mal das wissenschaftliche Interesse nur in das Zurückführen vorhandener Unterschiede auf Identität, und ein anderes Mal wieder ebenso einseitiger Weise in das Auffinden neuer Unterschiede gesetzt wird. Dies ist namentlich in der Naturwissenschaft der Fall. Hier macht man es sich zunächst zum Geschäft neue und immer mehr neue Stoffe, Kräfte, Gattungen, Arten u. s. w. zu entdecken, oder nach einer

anderen Wendung Körper, welche bisher für einfach gegolten, als zusammengesetzt nachzuweisen, und neuere Physiker und Chemiker belächeln wohl die Alten, welche sich nur mit vier, und nicht einmal einfachen Elementen begnügt haben. Andererseits wird dann aber auch wieder die blosse Identität ins Auge gefasst und werden demgemäss z. B. nicht nur Elektricität und Chemismus als wesentlich dasselbe, sondern sogar auch die organischen Processe der Verdauung und Assimilation als ein bloss chemischer Process betrachtet. Es wurde bereits früher (§ 103 Zusatz) bemerkt, dass, wenn man die neuere Philosophie nich selten spottweise als Identitätsphilosophie bezeichnet hat, es gerade die Philosophie, und zwar zunächst die spekulative Logik, ist, welche die Nichtigkeit der vom Unterschied abstrahierenden blossen Verstandesidentität aufzeigt, dann aber allerdings auch ebenso sehr darauf dringt, es nicht bei der blossen Verschiedenheit bewenden zu lassen, sondern die innere Einheit alles dessen, was da ist, zu erkennen.

§ 119.

2) Der Unterschied an sich ist der wesentliche, das Positive und das Negative, so dass jenes so die identische Beziehung auf sich ist, dass es nicht das Negative, und dieses das Unterschiedene so für sich ist, dass es nicht das Positive ist. Indem jedes so für sich ist, als es nicht das Andere ist, scheint jedes in dem Anderen, und ist nur insofern das Andere ist. Der Unterschied des Wesens ist daher die Entgegensetzung, nach welcher das Unterschiedene nicht ein Anderes überhaupt, sondern „sein" Anderes sich gegenüber hat; d. h. jedes hat seine eigene Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflektiert, als es in das Andere reflektiert ist, und ebenso das Andere; jedes ist so dem Anderen sein Anderes.

Der Unterschied an sich giebt den Satz: Alles ist ein wesentlich Unterschiedenes, — oder wie er auch ausgedrückt worden ist, von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das Eine zu, und es giebt kein Drittes. — Dieser Satz des Gegensatzes widerspricht am ausdrücklichsten dem Satze der Identität, indem Etwas nach dem einen nur die Beziehung auf sich, nach dem anderen aber ein Entgegengesetztes, die Beziehung auf sein Anderes sein soll. Es ist die eigentümliche Gedankenlosigkeit der Abstraktion, zwei solche widersprechende Sätze als Gesetze nebeneinander zu stellen, ohne sie auch nur zu vergleichen. — *Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will, und indem er dies thut, denselben begeht.* A soll

entweder + A oder — A sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist, und das eben sowohl auch als + A und als — A gesetzt ist. Wenn + W 6 Meilen Richtung nach Westen, — W aber 6 Meilen Richtung nach Osten bedeutet, und + und — sich aufheben, so bleiben die 6 Meilen Wegs oder Raums, was sie ohne und mit dem Gegensatz waren. Selbst das blosse plus und minus der Zahl oder der abstrakten Richtung haben, wenn man will, die Null zu ihrem Dritten; aber es soll nicht in Abrede gestellt werden, dass der leere Verstandesgegensatz von + und — nicht auch seine Stelle habe, bei ebensolchen Abstraktionen, wie Zahl, Richtung u. s. f.

In der Lehre von den kontradiktorischen Begriffen heisst der eine Begriff z. B. Blau (auch so etwas wie die sinnliche Vorstellung einer Farbe wird in solcher Lehre Begriff genannt), der andere Nichtblau, so dass dies Andere nicht ein Affirmatives, etwa Gelb wäre, sondern nur das Abstrakt-Negative festgehalten werden soll. — Dass das Negative in ihm selbst ebensosehr positiv ist, s. folg. §; dies liegt auch schon in der Bestimmung, dass das einem Anderen Entgegengesetzte „sein" Anderes ist. — Die Leerheit des Gegensatzes von sogenannten kontradiktorischen Begriffen hatte ihre volle Darstellung in dem so zu sagen grandiosen Ausdruck eines allgemeinen Gesetzes, dass jedem Dinge von allen so entgegengesetzten Prädikaten das eine zukomme und das andere nicht, so dass der Geist sei entweder weiss oder nicht weiss, gelb oder nicht gelb u. s. f. ins Unendliche.

Indem vergessen wird, dass Identität und Entgegensetzung selbst entgegengesetzt sind, wird der Satz der Entgegensetzung auch für den der Identität in der Form des Satzes des Widerspruchs genommen, und ein Begriff, dem von Zwei einander widersprechenden Merkmalen keins (s. vorhin) oder alle beide zukommen, für logisch falsch erklärt, wie z. B. ein viereckiger Cirkel. *Ob nun gleich ein vieleckiger Cirkel und ein geradliniger Kreisbogen ebensosehr diesem Satze widerstreitet, haben die Geometer doch kein Bedenken, den Kreis als ein Vieleck von geradlinigten Seiten zu betrachten und zu behandeln.* Aber so etwas wie ein Cirkel (seine blosse Bestimmtheit) ist noch kein Begriff;

im Begriffe des Cirkels ist Mittelpunkt und Peripherie gleich wesentlich, beide Merkmale kommen ihm zu; und doch sind Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengesetzt und widersprechend.

Die in der Physik so viel geltende Vorstellung von Polarität enthält in sich die richtigere Bestimmung der Entgegensetzung, aber *wenn die Physik sich in Ansehung der Gedanken an die gewöhnliche Logik hält, so würde sie leicht erschrecken, wenn sie sich die Polarität entwickelte und zu den Gedanken käme, die darin liegen.*

Zusatz I. Das Positive ist wieder die Identität, aber in ihrer höheren Wahrheit, als identische Beziehung auf sich selbst und zugleich so, dass es nicht das Negative ist. ***Das Negative für sich ist nichts anderes als der Unterschied selbst.*** Das Identische als solches ist zunächst das Bestimmungslose; das Positive dagegen ist das mit sich Identische, aber als gegen ein Anderes bestimmt, und ***das Negative ist der Unterschied als solcher in der Bestimmung nicht Identität zu sein. Dies ist der Unterschied des Unterschiedes in ihm selbst.*** — Am Positiven und Negativen meint man einen absoluten Unterschied zu haben. Beide sind indess an sich dasselbe und man könnte deshalb das Positive auch das Negative nennen und ebenso umgekehrt das Positive das Negative. So sind denn auch Vermögen und Schulden nicht zwei besondere, für sich bestehende Arten von Vermögen: was bei dem Einen, als Schuldner, ein Negatives ist, dasselbe ist bei dem Anderen, dem Gläubiger, ein Positives. Ebenso verhält es sich mit einem Weg nach Osten, welcher zugleich ein Weg nach Westen ist. Positives und Negatives sind also wesentlich durch einander bedingt und nur in ihrer Beziehung auf einander. Der Nordpol am Magnet kann nicht sein ohne den Südpol und der Südpol nicht ohne den Nordpol. Schneidet man einen Magnet auseinander, so hat man nicht an dem einen Stück den Nordpol und am anderen den Südpol. Ebenso sind dann auch bei der Elektricität die positive und die negative Elektricität nicht zwei verschiedene, für sich bestehende Fluida. In der Entgegensetzung hat überhaupt das Unterschiedene nicht nur ein Anderes, sondern „sein" Anderes sich gegenüber. Das gewöhnliche Bewusstsein betrachtet die Unterschiedenen als gleichgültig gegeneinander. Man sagt so: Ich bin ein Mensch und um mich herum ist Luft, Wasser, Tiere und Anderes überhaupt. Alles fällt da auseinander. Der Zweck der Philosophie ist dagegen die Gleichgültigkeit zu verbannen und die Notwendigkeit der Dinge zu erkennen, so dass das Andere als seinem Anderen gegenüberstehend erscheint. So ist z. B. die unorganische Natur nicht bloss als etwas Anderes als das Organische zu betrachten, sondern als das notwendige Andere desselben. Beide sind in wesentlicher Beziehung auf einander und das Eine von beiden ist nur, in sofern es das Andere von sich ausschliesst und eben dadurch sich auf dasselbe bezieht. Ebenso ist auch die Natur nicht ohne den Geist und dieser ist nicht ohne die Natur. Es ist überhaupt ein wichtiger Schritt, wenn man im Denken davon abgekommen ist zu sagen: nun ist auch noch Anderes möglich. Indem man so spricht, ist man noch mit Zufälligem behaftet, wohingegen, wie vorher bemerkt wurde, das wahre Denken ein Denken der Notwendigkeit ist. — Wenn man in der

neueren Naturwissenschaft dazu gekommen ist, die zunächst am Magnetismus als Polarität wahrgenommene Entgegensetzung, als durch die ganze Natur hindurchgehend, als ein allgemeines Naturgesetz anzuerkennen, so ist dies ohne Zweifel als ein wesentlicher Fortschritt der Wissenschaft zu betrachten, nur wäre es dabei zunächst darum zu thun, dass man nicht neben der Entgegensetzung ohne Weiteres auch wieder die blosse Verschiedenheit gelten liesse. So betrachtet man aber z. B. das eine Mal, mit Recht, die Farben als in polarer Entgegensetzung einander gegenüberstehend (als sogenannte Ergänzungsfarben), sodann aber auch wieder als den gleichgültigen und bloss quantitativen Unterschied des Roten, des Gelben, des Grünen u. s. w.

Zusatz 2. *Anstatt nach dem Satz des ausgeschlossenen Dritten (welches der Satz des abstrakten Verstandes ist) zu sprechen, wäre vielmehr zu sagen: Alles ist entgegengesetzt. Es giebt in der That nirgends, weder im Himmel noch auf Erden, weder in der geistigen noch in der natürlichen Welt, ein so abstraktes Entweder — Oder, wie der Verstand solches behauptet.* Alles was irgend ist, das ist ein Konkretes, somit in sich selbst Unterschiedenes und Entgegengesetztes. Die Endlichkeit der Dinge besteht dann darin, dass ihr unmittelbares Dasein dem nicht entspricht, was sie an sich sind. So ist z. B. in der unorganischen Natur die Säure an sich zugleich die Basis, d. h. ihr Sein ist schlechthin nur dies auf ihr Anderes bezogen zu sein. Somit ist dann aber auch die Säure nicht das im Gegensatz ruhig Beharrende, sondern dahin strebend sich als das zu setzen, was sie an sich ist. *Was überhaupt die Welt bewegt, das ist der Widerspruch, und es ist lächerlich zu sagen, der Widerspruch lasse sich nicht denken. Das Richtige in dieser Behauptung ist nur dies, dass es beim Widerspruch nicht sein Bewenden haben kann, und dass derselbe sich durch sich selbst aufhebt.* Der aufgehobene Widerspruch ist dann aber nicht die abstrakte Identität, denn diese ist selbst nur die eine Seite des Gegensatzes. Das nächste Resultat der als Widerspruch gesetzten Entgegensetzung ist der Grund, welcher sowohl die Identität als auch den Unterschied als aufgehoben und zu bloss ideellen Momenten herabgesetzt in sich enthält.

§ 120

Das Positive ist jenes Verschiedene, welches für sich und zugleich nicht gleichgültig gegen seine Beziehung auf sein Anderes sein soll. Das Negative soll eben so selbstständig die negative Beziehung auf sich, für sich sein, aber zugleich als negatives schlechthin diese seine Beziehung auf sich, sein Positives, nur im Anderen haben. Beide sind somit der gesetzte Widerspruch, beide sind an sich dasselbe. Beide sind es auch für sich, indem jedes das Aufheben des Anderen und seiner selbst ist. Sie gehen hiemit zu Grunde. — Oder *unmittelbar ist der wesentliche Unterschied, als Unterschied an und für sich, nur der Unterschied seiner von ihm selbst, enthält also das Identische; zum ganzen an und für sich seienden Unterschiede gehört also*

sowohl er selbst, als die Identität. — Als sich auf sich beziehender Unterschied ist er gleichfalls schon als das mit sich Identische ausgesprochen, und *das Entgegengesetzte ist überhaupt dasjenige, welches das Eine und sein Anderes, sich und sein Entgegengesetztes, in sich selbst enthält.* Das In-sich-sein des Wesens so bestimmt ist der Grund.

c) Der Grund.

§ 121.

Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes, die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat, die Reflexion-in-sich, die eben so sehr Reflexion-in-Anderes und umgekehrt ist. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt.

Der Satz des Grundes heisst: Alles hat seinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Bestimmung von Etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloss Positives oder als bloss Negatives, ist die wahre Wesenheit von Etwas, sondern dass es sein Sein in einem Anderen hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist. Dieses ist eben so sehr nicht abstrakte Reflexion in sich, sondern in Anderes. Der Grund ist das in sich seiende Wesen, und dieses is wesentlich Grund. und Grund ist es nur in sofern es Grund von Etwas, von einem Anderen ist.

Zusatz. Wenn vom Grunde gesagt wird, er sei die Einheit der Identität und des Unterschiedes, so ist unter dieser Einheit nicht die abstrakte Identität zu verstehen, da wir sonst nur eine andere Benennung, dem Gedanken nach hingegen nur wieder die als unwahr erkannte Verstandesidentität selbst hätten. Man kann deshalb, um jenem Missverständnis zu begegnen, auch sagen, dass der Grund nicht nur die Einheit, sondern eben sowohl auch der Unterschied der Identität und des Unterschiedes ist. Der Grund, welcher sich uns zunächst als die Aufhebung des Widerspruchs ergab, erscheint hiermit als ein neuer Widerspruch. Als solcher aber ist er nicht das ruhig in sich Beharrende, sondern vielmehr Abstossen seiner von sich selbst. Der Grund ist nur Grund, in sofern er begründet; das aus dem Grande Hervorgegangene aber ist er selbst und hierin liegt der Formalismus des Grundes. Das Begründete und der Grund sind ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied zwischen beiden ist der blosse Formunterschied der einfachen Beziehung auf sich und der Vermittlung oder des Gesetztseins. Wenn wir nach den Gründen der Dinge fragen, so ist dies über-

haupt der bereits früher (§ 112 Zusatz) erwähnte Standpunkt der Reflexion; wir wollen die Sache dann gleichsam doppelt sehen, einmal in ihrer Unmittelbarkeit und zweitens in ihrem Grunde, wo sie nicht mehr unmittelbar ist. Dies ist denn auch der einfache Sinn des sogenannten Denkgesetzes vom zureichenden Grunde, durch welches eben nur ausgesprochen wird, dass ***die Dinge wesentlich als vermittelt zu betrachten*** sind. Die formale Logik giebt übrigens den anderen Wissenschaften bei Aufstellung dieses Denkgesetzes in sofern ein übles Beispiel, als sie verlangt, dass dieselben ihren Inhalt nicht unmittelbar gelten lassen sollen, während sie doch selbst dieses Denkgesetz aufstellt, ohne dasselbe abzuleiten und dessen Vermittelung aufzuzeigen. Mit demselben Rechte, mit welchem der Logiker behauptet, unser Denkvermögen sei einmal so beschaffen, dass wir bei Allem nach einem Grunde fragen müssten, könnte dann auch der Mediciner, wenn er gefragt wird, weshalb ein Mensch, der ins Wasser fällt, ertrinkt, antworten, der Mensch sei einmal so eingerichtet, unterm Wasser nicht leben zu können, und ebenso ein Jurist, welcher gefragt wird, weshalb ein Verbrecher bestraft wird, die bürgerliche Gesellschaft sei einmal so beschaffen, das Verbrechen nicht unbestraft bleiben dürften. Wenn dann aber auch von der an die Logik zu machenden Forderung einer Begründung des Denkgesetzes vom Grunde abgesehen wird, so hat dieselbe doch wenigstens die Frage zu beantworten, was man unter dem Grunde zu verstehen hat. Die gewöhnliche Erklärung: der Grund sei dasjenige, was eine Folge hat, — erscheint auf den ersten Anblick einleuchtender und fasslicher, als die im Obigen angegebene Begriffsbestimmung. Fragt man indess weiter, was die Folge sei und erhält zur Antwort, die Folge sei dasjenige, was einen Grund hat, so zeigt es sich, dass die Fasslichkeit dieser Erklärung nur darin besteht, dass bei derselben dasjenige vorausgezetzt wird, was sich bei uns als das Resultat einer vorangegangenen Gedankenbewegung ergeben hat. Nun aber ist das Geschäft der Logik eben nur dies, die bloss vorgestellten und als solche unbegriffenen und unbewiesenen Gedanken als Stufen des sich selbst bestimmenden Denkens aufzuzeigen, womit dieselben dann zugleich begriffen und bewiesen werden. — Im gewöhnlichen Leben und ebenso in den endlichen Wissenschaften bedient man sich sehr häufig dieser Reflexionsform, in der Absicht, durch deren Anwendung dahinter zu kommen, wie es sich mit den zur Betrachtung gezogenen Gegenständen eigentlich verhält. Ob nun schon wider diese Betrachtungsweise, in sofern es sich dabei, so zu sagen, nur um den nächsten Hausbedarf des Erkennens handelt, nichts einzuwenden ist, so muss doch zugleich bemerkt werden, dass dieselbe weder in theoretischer, noch in praktischer Hinsicht eine definitive Befriedigung zu gewähren vermag und zwar um deswillen, weil der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und wir somit dadurch, dass wir Etwas als begründet betrachten, den blossen ***Formunterschied der Unmittelbarkeit und der Vermittelung*** erhalten. Man sieht so z. B. eine elektrische Erscheinung und fragt nach dem Grunde derselben; erhalten wir darauf zur Antwort, die Elektricität sei der Grund dieser Erscheinung, so ist dieses derselbe Inhalt, den wir unmittelbar vor uns hatten, nur in die Form eines Innerlichen übersetzt. — Weiter ist nun aber auch der Grund nicht bloss das einfach mit sich Identische, sondern auch unterschieden, und es lassen sich deshalb für einen und denselben Inhalt verschiedene Gründe angeben, welche Verschiedenheit der Gründe, nach dem Begriffe des Unterschiedes, dann weiter zur Entgegensetzung in der Form von Gründen für und wider denselben Inhalt fortschrei-

tet. — Betrachten wir z. B. eine Handlung, etwa näher einen Diebstahl, so ist dies ein Inhalt, an welchem mehrere Seiten unterschieden werden können. Es ist dadurch Eigentum verletzt worden, der Dieb, welcher in Not war, hat dadurch aber auch die Mittel zur Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten, und es kann ferner der Fall sein, dass derjenige, welcher bestohlen worden, keinen guten Gebrauch von seinem Eigentum machte. Es ist nun zwar richtig, dass die hier stattgefundene Eigentumsverletzung der entscheidende Gesichtspunkt ist, vor welchem die übrigen zurücktreten müssen, allein im Denkgesetz vom Grunde liegt diese Entscheidung nicht. Zwar ist nach der gewöhnlichen Fassung dieses Denkgesetzes nicht bloss vom Grunde überhaupt sondern vom zureichenden Grunde die Rede, und man könnte deshalb meinen, die bei der beispielsweise erwähnten Handlung ausser der Eigentumsverletzung sonst noch hervorgehobenen Gesichtspunkte seien wohl Gründe, allein diese Gründe seien nicht zureichend. Darüber ist indess zu bemerken, dass wenn von einem zureichenden Grunde gesprochen wird, dies Prädikat entweder müssig oder von der Art ist, dass durch dasselbe über die Kategorie des Grundes als solchen hinausgeschritten wird. Müssig und tautologisch ist das gedachte Prädikat, wenn dadurch nur überhaupt die Fähigkeit zu begründen ausgedrückt werden soll, da der Grund eben nur in sofern Grund ist, als er diese Fähigkeit besitzt. Wenn ein Soldat aus der Schlacht entläuft, um sein Leben zu erhalten, so handelt er zwar pflichtwidrig, allein es ist nicht zu behaupten, dass der Grund, der ihn so zu handeln bestimmt hat, nicht zureichend wäre, da er sonst auf seinem Posten geblieben sein würde. Ferner muss nun aber auch gesagt werden, dass sowie einerseits alle Gründe zureichen, ebenso andererseits kein Grund als solcher zureicht und zwar um deswillen, weil, wie oben bereits bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat, und somit nicht selbstthätig und hervorbringend ist. Als solcher an und für sich bestimmter und somit selbstthätiger Inhalt wird sich uns demnächst der Begriff ergeben, und dieser ist es, um den es sich bei Leibnitz handelt, wenn derselbe vom zureichenden Grunde spricht und darauf dringt, die Dinge unter diesem Gesichtspunkt zu betrachten. Leibnitz hat dabei zunächst die noch heut zu Tage bei Vielen so beliebte bloss mechanische Auffassungsweise vor Augen, welche er mit Recht für unzureichend erklärt. So ist es z. B. ***eine bloss mechanische Auffassung, wenn der organische Process des Blutumlaufs bloss auf die Kontraktion des Herzens zurückgeführt wird,*** und ebenso mechanisch sind jene Strafrechtstheorieen, welche die Unschädlichmachung, die Abschreckung oder andere dergleichen äusserliche Gründe als Zweck der Strafe betrachten. Man thut Leibnitz in der That sehr Unrecht, wenn man meint, dass derselbe sich mit etwas so Dürftigem, wie dies das formale Denkgesetz vom Grunde ist, begnügt habe. Die von ihm geltend gemachte Betrachtungsweise ist gerade das Gegenteil von jenem Formalismus, der, wo es sich um ein begreifendes Erkennen handelt, es mit blossen Gründen sein Bewenden haben lässt. Leibnitz stellt in dieser Hinsicht causas efficientes und causas finales einander gegenüber, und macht die Forderung, nicht bei den ersteren stehen zu bleiben, sondern zu den letzteren hindurchzudringen. Nach diesem Unterschiede würden z. B. Licht, Wärme, Feuchtigkeit zwar als causæ efficientes, nicht aber als causa finalis des Wachstums der Pflanzen zu betrachten sein, welche causa finalis dann eben nichts Anderes ist, als der Begriff der Pflanze selbst. — Es kann hier noch bemerkt werden, dass das Stehenbleiben bei blossen Gründen, namentlich auf

dem Gebiete des Rechtlichen und Sittlichen, überhaupt der Standpunkt und das Princip der Sophisten ist. Wenn von Sophistik gesprochen wird, so pflegt man darunter häufig bloss eine solche Betrachtungsweise zu verstehen, bei welcher es darum zu thun ist, das Rechte und das Wahre zu verdrehen und überhaupt die Dinge in einem falschen Lichte darzustellen. Diese Tendenz liegt indess nicht unmittelbar in der Sophistik, deren Standpunkt zunächst kein anderer als der des Raisonnements ist. Die Sophisten sind bei den Griechen aufgetreten zu einer Zeit, als diesen auf dem religiösen und auf dem sittlichen Gebiete die blosse Auctorität und das Herkommen nicht mehr genügte, und sie das Bedürfnis empfanden, sich dessen, was ihnen gelten sollte, als eines durch das Denken vermittelten Inhalts bewusst zu werden. Dieser Forderung sind die Sophisten dadurch entgegen gekommen, dass sie Anweisung dazu erteilten, die verschiedenen Gesichtspunkte aufzusuchen unter denen sich die Dinge betrachten lassen, welche verschiedenen Gesichtspunkte dann zunächst eben nichts Anderes als Gründe sind. Da nun, wie vorher bemerkt wurde, der Grund noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt hat und für das Unsittliche und Widerrechtliche nicht minder, als für das Sittliche und Rechtliche Gründe aufzufinden sind, so fällt die Entscheidung darüber, welche Gründe gelten sollen, in das Subjekt und es kommt auf dessen individuelle Gesinnung und Absichten an, wofür dasselbe sich entscheidet. Hiermit ist dann der objektive Boden des an und für sich Gültigen, von Allen Anerkannten untergraben und diese negative Seite der Sophistik ist es, welche dieselbe verdientermaassen in den vorher erwähnten übelen Ruf gebracht hat. Sokrates hat bekanntlich die Sophisten überal bekämpft, jedoch nicht dadurch, dass er dem Raisonnement derselben nur ohne weiteres die Auctorität und das Herkommen entgegengestellt, sondern vielmehr dadurch, dass er die Haltlosigkeit der blossen Gründe dialektisch aufgezeigt und dagegen das Gerechte und das Gute, überhaupt das Allgemeine oder den Begriff des Willens, geltend gemacht hat. Wenn heut zu Tage nicht nur in Erörterungen über weltliche Dinge, sondern auch in Predigten oft vorzugsweise nur raisonnierend zu Werke gegangen wird, und so z. B. alle möglichen Gründe zur Dankbarkeit gegen Gott beigebracht werden, so würden Sokrates und eben so Platon keinen Anstand genommen haben, dergleichen für Sophisterei zu erklären, da es, wie gesagt, bei dieser zunächst nicht um den Inhalt zu thun ist, welcher immerhin der wahrhafte sein kann, sondern um die Form der Gründe, durch welche Alles verteidigt, aber auch Alles angegriffen werden kann. In unserer reflexionsreichen und raisonnierenden Zeit muss es Einer noch nicht weit gebracht haben, der nicht für Alles, auch für das Schlechteste und Verkehrteste, einen guten Grund anzugeben weiss. ***Alles, was in der Welt verdorben worden ist, das ist aus guten Gründen verdorben worden.*** Wenn auf Gründe provociert wird, so ist man zunächst geneigt, davor zurückzutreten, hat man dann aber die Erfahrung gemacht, wie es sich damit verhält, so wird man harthörig dagegen und lässt sich dadurch nicht weiter imponieren.

§ 122.

Das Wesen ist zunächst Scheinen und Vermittelung in sich; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun gesetzt als das sich Aufheben des Unterschiedes und damit der Vermittlung. Dies ist also die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seins, aber des Seins, in sofern es durch das Aufheben der Vermittelung vermittelt ist, — die Existenz.

Der Grund hat noch keinen an und für sich bestimmten Inhalt, noch ist er Zweck, daher ist er nicht thätig, noch hervorbringend; sondern eine Existenz geht aus dem Grunde nur hervor. Der bestimmte Grund ist darum etwas Formales, irgend eine Bestimmtheit, in sofern sie als bezogen auf sich selbst, als Affirmation, gesetzt wird, im Verhältnis zu der damit zusammenhangenden unmittelbaren Existenz. Er ist eben damit, dass er Grund ist, auch ein guter Grund, denn Gut heisst ganz abstrakt auch nicht mehr als ein Affirmatives, und jede Bestimmtheit ist gut, die in irgend einer Weise als ein zugestanden Affirmatives ausgesprochen werden kann. Ein Grund kann daher für Alles gefunden und angegeben werden, und ein guter Grund (z. B. guter Beweggrund zu handeln) kann etwas bewirken oder auch nicht, eine Folge haben oder auch nicht. Beweggrund, der etwas bewirkt, wird er z. B. durch die Aufnahme in einen Willen, der ihn erst zum thätigen und einer Ursache macht.

b. DIE EXISTENZ.

§ 123.

Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierenden als in-sich-reflektierten, die zugleich eben so sehr in-anderes-scheinen, relativ sind, und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete.

Zusatz. Der Ausdruck Existenz (abgeleitet von existere) deutet auf ein Hervorgegangensein, und ***die Existenz ist das aus dem Grunde hervorgegangene, durch Aufhebung der Vermittelung wiederhergestellte Sein.*** Das Wesen, als das aufgehobene Sein, hat sich uns zunächst als Scheinen in sich erwiesen, und die Bestimmungen dieses Scheinens sind die Identität, der Unterschied und der Grund. Dieser ist die Einheit der Identität und des Unterschiedes, und als solche zugleich Unterscheiden seiner von sich selbst. Nun aber ist das vom Grund Unterschiedene

eben so wenig der blosse Unterschied, als er selbst die abstrakte Identität ist. Der Grund ist das Aufheben seiner selbst und das, wozu er sich aufhebt, das Resultat seiner Negation, ist die Existenz. Diese als das aus dem Grunde Hervorgegangene enthalt denselben in sich, und der Grund bleibt nicht hinter der Existenz zurück, sondern es ist eben nur dies sich aufzuheben und in Existenz zu übersetzen. Dies findet sich dann auch in sofern im gewöhnlichen Bewusstsein, dass, wenn wir den Grund von Etwas betrachten, dieser Grund nicht ein abstrakt Innerliches, sondern vielmehr selbst wieder ein Existierendes ist. So betrachten wir z. B. als Grund einer Feuersbrunst den Blitzstrahl, welcher ein Gebäude in Brand gesetzt hat, und ebenso als Grund der Verfassung eines Volkes dessen Sitten und Lebensverhältnisse. Dies ist nun überhaupt die Gestalt, unter welcher sich die existierende Welt der Reflexion zunächst präsentiert, als eine unbestimmte Menge von Existierenden, die sich, als zugleich in sich und in Anderes reflektiert, zu einander gegenseitig als Grund und als Begründetes verhalten. ***In diesem bunten Spiel der Welt, als des Inbegriffes des Existierenden, zeigt sich zunächst nirgends ein fester Halt; Alles erscheint hier nur als ein Relatives, bedingt durch Anderes und ebenso Anderes bedingend.*** Der reflektierende Verstand macht es sich zum Geschäft, diese allseitigen Beziehungen zu ermitteln und zu verfolgen, allein die Frage nach einem Endzweck bleibt dabei unbeantwortet und das Bedürfnis der begreifenden Vernunft schreitet deshalb mit der weiteren Entwickelung der logischen Idee über diesen Standpunkt der blossen Relativität hinaus.

§ 124.

Die Reflexion-in-Anderes des Existierenden ist aber ungetrennt von der Reflexion-in-sich; der Grund ist ihre Einheit, aus der die Existenz hervorgegangen ist. Das Existierende enthält daher die Relativität und seinen mannigfachen Zusammenhang mit anderen Existierenden an ihm selbst, und ist in sich als Grund reflektiert. So ist das Existierende Ding.

Das Ding-an-sich, das in der Kantischen Philosophie so berühmt geworden, zeigt sich hier in seiner Entstehung, nämlich als die abstrakte Reflexion-in-sich, an der gegen die Reflexion-in-anderes und gegen die unterschiedenen Bestimmungen überhaupt als an der leeren Grundlage derselben festgehalten wird.

Zusatz. Wenn behauptet wird, dass das Ding-an-sich unerkennbar sei, so ist dies in sofern zuzugeben, als man unter dem Erkennen das Auffassen eines Gegenstandes in seiner konkreten Bestimmtheit zu verstehen hat, das Ding-an-sich aber nichts Anderes ist, als das ganz abstrakte und unbestimmte Ding überhaupt. Mit demselben Rechte übrigens, mit welchem vom Ding-an-sich gesprochen wird, wäre auch von der Qualität-an-sich, von der Quantität-an-sich und ebenso weiter von allen übrigen Kategorien zu sprechen, und würden darunter diese Kategorien in ihrer abstrakten Unmittelbarkeit, d. h. abgesehen von

ihrer Entwickelung und innerer Bestimmtheit, zu verstehen sein. Es ist in sofern als eine Willkühr des Verstandes zu betrachten, wenn gerade nur das Ding in seinem An-sich fixiert wird. Weiter pflegt nun aber auch das An-sich auf den Inhalt der natürlichen sowohl, als auch der geistigen Welt angewendet, und demgemäss z. B. von der Electricität oder von der Pflanze an sich und ebenso vom Menschen oder vom Staat an sich gesprochen, und unter dem An-sich dieser Gegenstände das Rechte und Eigentliche derselben verstanden zu werden. Hiermit verhält es sich nicht anders als mit dem Ding-an-sich überhaupt, und zwar näher so, dass wenn bei dem blossen ***An-sich*** der Gegenstände stehen geblieben wird, dieselben nicht in ihrer ***Wahrheit***, sondern in der einseitigen Form der blossen Abstraktion aufgefasst werden. So ist z. B. ***der Mensch-an-sich das Kind***, dessen Aufgabe darin besteht, nicht in diesem abstrakten und unentwickelten An-sich zu verharren, sondern das was es zunächst nur ***an-sich*** ist — nämlich ein freies und vernünftiges Wesen — auch ***für-sich*** zu werden. Ebenso ist der Staat-an-sich der noch unentwickelte, patriarchalische Staat, in welchem die im Begriffe des Staats liegenden verschiedenen politischen Functionen noch nicht zu ihrer begriffsmässigen Konstituierung gelangt sind. In demselben Sinne kann auch ***der Keim als die Pflanze-an-sich*** betrachtet werden. Aus diesen Beispielen ist ***zu entnehmen, dass man sich sehr im Irrtum befindet, wenn man meint, das An-sich der Dinge oder das Ding-an sich überhaupt sei etwas für unser Erkennen Unzugängliches.*** Alle Dinge sind zunächst an-sich, allein es hat dabei nicht sein Bewenden, und so wie der Keim, welcher die Pflanze an sich ist, nur dies ist sich zu entwickeln, so schreitet auch das Ding überhaupt über sein blosses An-sich, als die abstrakte Reflexion in sich, dazu fort sich auch als Reflexion in Anderes zu erweisen, und so hat es Eigenschaften.

C. DAS DING.

§ 125.

Das Ding ist die Totalität als die in Einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz. Es hat nach dem einen seiner Momente der Reflexion-in-Anderes die Unterschiede an ihm, wonach es ein bestimmtes und konkretes Ding ist. *α*) Diese Bestimmungen sind von einander verschieden; an dem Dinge, nicht an ihnen selbst, haben sie ihre Reflexion-in-sich. Sie sind Eigenschaften des Dinges, und ihre Beziehung auf dasselbe ist „das Haben".

„Haben" tritt als Beziehung an die Stelle des Seins. Auch Etwas „hat" zwar Qualitäten an ihm, aber diese Uebertragung des Habens auf das Seiende ist ungenau, weil die Bestimmtheit als Qualität unmittelbar eins mit dem Etwas ist, und Etwas aufhört zu sein, wenn es seine Qualität verliert. Das Ding aber ist die Reflexion-in-sich, als die von dem Unterschiede, seinen Bestim-

mungen, auch unterschiedene Identität. — Das Haben wird in vielen Sprachen zur Bezeichnung der Vergangenheit gebraucht, — mit Recht, indem die Vergangenheit das aufgehobene Sein, und der Geist deren Reflexion-in- sich ist, worin sie allein noch Bestehen hat, der aber dieses in ihm aufgehobene Sein auch von sich unterscheidet.

Zusatz. Am Dinge rekurrieren die sammtlichen Reflexionsbestimmungen als existierend. So ist das Ding, zunächst als Ding-an-sich, das mit sich Identische. Die Identität aber ist, wie wir gesehen haben, nicht ohne den Unterschied, und die Eigenschaften, welche das Ding hat, sind der existierende Unterschied, in der Form der Verschiedenheit. Während früher die Verschiedenen sich als gegeneinander gleichgültig erwiesen und die Beziehung derselben auf einander nur durch die ihnen äusserliche Vergleichung gesetzt wurde, haben wir nunmehr am Dinge ein Band, welches die verschiedenen Eigenschaften unter einander verknüpft. Uebrigens ist die ***Eigenschaft nicht mit der Qualität zu verwechseln.*** Man sagt zwar auch, Etwas habe Qualitäten. Diese Bezeichnung ist indess in sofern unpassend, als das Haben eine Selbstständigkeit andeutet, die dem mit seiner Qualität unmittelbar identischem Etwas noch nicht zukommt. ***Etwas ist das, was es ist nur durch seine Qualität,*** wohingegen das Ding zwar gleichfalls nur existiert, in sofern es Eigenschaften hat, jedoch nicht an diese oder jene bestimmte Eigenschaft gebunden ist und somit auch dieselbe verlieren kann, ohne dass es deshalb aufhört das zu sein, was es ist.

§ 126.

β) Die Reflexion-in-Anderes ist aber auch im Grunde unmittelbar an ihr selbst die Reflexion-in-sich, daher sind die Eigenschaften eber so sehr mit sich identisch, selbstständig und von ihrem Gebundensein an das Ding befreit. Weil sie aber die von einander unterschiedenen Bestimmtheiten des Dinges als reflektiert-in-sich sind, sind sie nicht selbst Dinge, als welche konkret sind, sondern in sich reflektierte Existenzen als abstrakte Bestimmtheiten, Materien.

Die Materien, z. B. magnetische, elektrische Materien, werden auch nicht Dinge genannt. — Sie sind die eigentlichen Qualitäten, eins mit ihrem Sein, die zur Unmittelbarkeit als einem Sein. welches ein reflektiertes, Existenz ist, gelangte Bestimmtheit.

Zusatz. Die Verselbstständigung der Eigenschaften, welche das Ding hat, zu Materien oder Stoffen, „aus" welchen dasselbe besteht, ist zwar im Begriff des Dinges begründet und findet sich deshalb auch in der Erfahrung, allein es ist ebenso gedanken- als erfahrungswidrig, daraus dass gewisse Eigenschaften eines

Dinges, wie z. B. die Farbe, der Geruch u. s. w. sich als besonderer Farbestoff, Riechstoff u. s. w. darstellen lassen, zu folgern, dass damit Alles abgethan sei und dass man, um dahinter zu kommen, wie es sich mit den Dingen eigentlich verhalte, weiter nichts zu thun habe, als dieselben in die Stoffe zu zerlegen, aus denen dieselben zusammengesetzt sind. Dieses Zerlegen in selbststandige Stoffe findet seine eigentliche Stelle nur in der unorganischen Natur, und der Chemiker befindet sich in seinem Rechte, wenn er z. B. das Küchensalz oder den Gips in ihre Stoffe zerlegt und dann sagt, jenes bestehe aus Salzsäure und Natron und dieser aus Schwefelsäure und Kalk. Ebenso betrachtet denn auch die Geognosie mit Recht den Granit als aus Quarz, Feldspat und Glimmer zusammengesetzt. Diese Stoffe, aus denen das Ding besteht, sind dann zum Teil selbst wieder Dinge, die als solche abermals in abstraktere Stoffe zerlegt werden können, wie z. B. die Schwefelsäure, welche aus Schwefel und Sauerstoff besteht. Während nun dergleichen Stoffe oder Materien thatsachlich als für sich bestehend dargestellt werden können, geschieht es auch haufig, dass andere Eigenschaften der Dinge gleichfalls als besondere Materien betrachtet werden, denen gleichwohl diese Selbststandigkeit nicht zukomme. So spricht man z. B. von Wärmestoff, von elektrischer und von magnetischer Materie, welche ***Stoffe und Materien*** indess ***als blosse Fictionen des Verstandes zu betrachten*** sind. Es ist dies überhaupt die Weise der abstrakten Verstandesreflexion, einzelne Kategorieen, die nur als bestimmte Entwickelungsstufen der Idee ihre Gültigkeit haben, willkuhrlich zu ergreifen und diese dann, wie es heisst zum Behuf der Erklärung, jedoch im Widerspruch mit der unbefangenen Anschauung und Erfahrung, dergestalt zu handhaben, dass alle zur Betrachtung gezogenen Gegenstände darauf zurückgeführt werden. So wird denn auch das Bestehen des Dinges aus selbstständigen Stoffen vielfältig auf solchen Gebieten zur Anwendung gebracht, wo dasselbe keine Gültigkeit mehr hat. Schon innerhalb der Natur, beim organischen Leben, erweist sich diese Kategorie als ungenügend. Man sagt wohl, dieses Tier besteht aus Knochen, Muskeln, Nerven u. s. w., allein es leuchtet unmittelbar ein, dass es damit eine andere Bewandtnis hat als mit dem Bestehen eines Stücks Granit aus den vorhergenannten Stoffen. Diese Stoffe verhalten sich vollkommen gleichgültig gegen ihre Vereinigung und können auch ebenso gut ohne dieselbe bestehen, wohingegen die verschiedenen Teile und Glieder des organischen Leibes nur in ihrer Vereinigung ihr Bestehen haben, und getrennt von einander aufhören als solche zu existieren.

§ 127.

Die Materie ist so die abstrakte oder unbestimmte Reflexion-in-Anderes, oder die Reflexion-in-sich zugleich als bestimmte; sie ist daher die daseiende Dingheit, das Bestehen des Dinges. Das Ding hat auf diese Weise an den Materien seine Reflexion-in-sich (das Gegenteil von § 125), besteht nicht an ihm selbst, sondern aus den Materien, und ist nur deren oberflächlicher Zusammenhang, eine äusserliche Verknüpfung derselben.

§ 128.

γ) Die Materie ist als die unmittelbare Einheit der Existenz mit sich auch gleichgültig gegen die Bestimmtheit; die vielen verschiedenen Materien gehen daher in die Eine Materie, die Existenz in der Reflexionsbestimmung der Identität zusammen, welcher gegenüber diese unterschiedenen Bestimmtheiten und deren äusserliche Beziehung, die sie im Ding auf einander haben, die Form sind, — die Reflexionsbestimmung des Unterschiedes, aber als existierend und als Totalität.

Diese Eine, bestimmungslose Materie ist auch dasselbe, was das Ding-an-sich, nur dieses als in sich ganz abstraktes, jene als an sich auch für-anderes, zunächst für die Form seiendes.

Zusatz. Die verschiedenen Materien, aus denen das Ding besteht, sind an sich die eine dasselbe was die andere ist. Wir erhalten hiermit die eine Materie überhaupt, an welcher der Unterschied als derselben äusserlich, d. h. als blosse Form gesetzt ist. *Die Auffassung der Dinge als sämmtlich die eine und selbe Materie zur Grundlage habend und bloss äusserlich, ihrer Form nach, verschieden, ist dem reflektierenden Bewusstsein sehr geläufig. Die Materie gilt hierbei als an sich durchaus unbestimmt, jedoch aller Bestimmung fähig und zugleich schlechthin permanent und in allem Wechsel und aller Veränderung sich selbst gleichbleibend.* Diese Gleichgültigkeit der Materie gegen bestimmte Formen findet sich nun allerdings in endlichen Dingen; so ist es z. B. einem Marmorblock gleichgültig, ob demselben die Form dieser oder jener Statue oder auch einer Säule gegeben wird. Dabei ist jedoch nicht zu übersehen, dass solche Materie, wie ein Marmorblock, nur relativ (in Beziehung auf den Bildhauer) gegen die Form gleichgültig, jedoch keineswegs überhaupt formlos ist. Der Mineralog betrachtet demgemäss auch den nur relativ formlosen Marmor als eine bestimmte Stein-Formation, in seinem Unterschiede von anderen ebenso bestimmten Formationen, wie z. B. Sandstein, Porphyr u. dgl.; es ist somit nur der abstrahierende Verstand, welcher die Materie in ihrer Isolierung und als an sich formlos fixiert, wohingegen in der That der Gedanke der Materie das Princip der Form durchaus in sich schliesst und darum auch in der Erfahrung nirgends eine formlose Materie als existierend vorkommt. Die Auffassung der Materie als ursprünglich vorhanden und als an sich formlos ist übrigens sehr alt und begegnet uns schon bei den Griechen, zunächst in der mythischen Gestalt des Chaos, welches als die formlose Grundlage der existierenden Welt vorgestellt wird. In der Konsequenz dieser Vorstellung liegt es dann, Gott nicht als den Erschaffer der Welt, sondern als blossen Weltbildner, als Demiurgen, zu betrachten. Die tiefere Anschauung ist dagegen diese, dass Gott die Welt aus Nichts erschaffen habe, womit dann überhaupt ausgesprochen ist, einerseits, dass der Materie als solcher keine Selbstständigkeit zukommt, und andererseits, dass die Form nicht von aussen an die Materie gelangt, sondern, als Totalität, das Princip der Materie in sich selbst trägt, welche freie und unendliche Form sich uns demnächst als der Begriff ergeben wird.

§ 129.

Das Ding zerfällt so in Materie und Form, deren jedes die Totalität der Dingheit und selbstständig für sich ist. Aber die Materie, welche die positive, unbestimmte Existenz sein soll, enthält als Existenz eben sowohl die Reflexion-in-Anderes als das In-sich-sein; als Einheit dieser Bestimmungen ist sie selbst die Totalität der Form. Die Form aber enthält als Totalität der Bestimmungen die Reflexion-in-sich, oder als sich auf sich beziehende Form hat sie das, was die Bestimmung der Materie ausmachen soll. Beide sind an-sich dasselbe. Diese ihre Einheit gesetzt ist überhaupt die Beziehung der Materie und Form, welche ebenso unterschieden sind.

§ 130.

Das Ding als diese Totalität ist der Widerspruch, nach seiner negativen Einheit die Form zu sein, in der die Materie bestimmt und zu Eigenschaften herabgesetzt ist (§ 125), und zugleich aus Materien zu bestehen, die in der Reflexion- des Dings-in-sich zugleich ebenso selbstständige als negierte sind. Das Ding ist so die wesentliche Existenz als eine sich in sich selbst aufhebende zu sein, ist Erscheinung.

Die im Ding ebenso gesetzte Negation als Selbständigkeit der Materien kommt in der Physik als die Porosität vor. Jede der vielen Materien (Färbestoff, Riechstoff und andere Stoffe, nach einigen darunter auch Schallstoff, dann ohnehin Wärmestoff, elektrische Materie u. s. w.) ist auch negiert, und in dieser ihrer Negation, ihren Poren, sind die vielen anderen selbstständigen Materien, die ebenso porös sind, und in sich die anderen so gegenseitig existieren lassen. *Die Poren sind nichts Empirisches, sondern Erdichtungen des Verstandes*, der das Moment der Negation der selbstständigen Materien auf diese Weise vorstellt, und die weitere Ausbildung der Widersprüche mit jener nebulosen Verwirrung, in der alle selbstständig und alle in einander ebenso negiert sind, deckt. — Wenn auf gleiche Weise im Geiste die Vermögen oder Thätigkeiten hypostasiert werden, so wird ihre lebendige Einheit ebenso zur Verwirrung des Einwirkens der einen in die andere.

Wie die Poren (*von dem Poren im Organischen, denen des Holzes, der Haut ist nicht die Rede*, sondern von denen in den sogenannten Materien, wie im Färbestoff, Wärmestoff u. s. f. oder in den Metallen, Krystallen u. dgl.) nicht in der Beobachtung ihre Bewährung haben, so ist auch die Materie selbst, ferner eine von ihr getrennte Form, zunächst das Ding und das Bestehen desselben aus Materien, oder dass es selbst besteht und nur Eigenschaften hat, — Produkt des reflektierenden Verstandes, der indem er beobachtet und das anzugeben vorgiebt, was er beobachte, vielmehr eine Metaphysik hervorbringt, die nach allen Seiten Widerspruch ist, der ihm jedoch verborgen bleibt.

DIE ERSCHEINUNG.

§ 131.

Das Wesen muss erscheinen. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so Bestehen (Materie) ist, als sie Form, Reflexion-in-Anderes, sich aufhebendes Bestehen ist. *Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung.* Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung.

Zusatz. Die Existenz gesetzt in ihrem Widerspruch ist die Erscheinung. Diese ist nicht mit dem blossen Schein zu verwechseln. Der Schein ist die nächste Wahrheit des Seins oder der Unmittelbarkeit. *Das Unmittelbare ist nicht dasjenige, was wir an ihm zu haben meinen, nicht ein Selbstständiges und auf sich Beruhendes, sondern nur Schein* und als solcher ist dasselbe zusammengefasst in die Einfachheit des in sich seienden Wesens. Dieses ist zunächst Totalität des Scheinens in sich, bleibt dann aber nicht bei dieser Innerlichkeit stehen, sondern tritt als Grund heraus in die Existenz, welche, als ihren Grund nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen habend, eben nur Erscheinung ist. Wenn wir von der Erscheinung sprechen, so verbinden wir damit die Vorstellung einer unbestimmten Mannigfaltigkeit existierender Dinge, deren Sein schlechthin nur Vermittelung ist und welche somit nicht auf sich selbst beruhen, sondern nur als Momente ihre Gültigkeit haben. Hierin liegt nun aber auch zugleich, dass *das Wesen* nicht hinter oder jenseits der Erscheinung verbleibt, sondern vielmehr gleichsam *die unendliche Güte* ist, *seinen Schein in die Unmittelbarkeit zu entlassen und ihm die Freude des Daseins zu gönnen.* Die hiermit gesetzte Erscheinung steht nicht auf eignen Füssen und hat ihr Sein nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen. Gott, als das Wesen, sowie er die Güte ist, dadurch,

dass er den Momenten seines Scheines in sich Existenz verleiht, eine Welt zu erschaffen, erweist sich zugleich als die Macht über dieselbe und als die Gerechtigkeit, den Inhalt dieser existierenden Welt, in sofern dieselbe für sich existieren will, als blosse Erscheinung zu manifestieren.

Die Erscheinung ist überhaupt eine sehr wichtige Stufe der logischen Idee, und *man kann sagen, dass die Philosophie sich vom gemeinen Bewusstsein dadurch unterscheidet, dass sie dasjenige, was diesem als ein Seiendes und Selbstständiges gilt, als blosse Erscheinung betrachtet.* Dabei kommt es indess darauf an, dass die Bedeutung der Erscheinung gehörig aufgefasst wird. Wenn nämlich von Etwas gesagt wird, dass es nur Erscheinung sei, so kann dies so missverstanden werden, als ob in Vergleichung mit diesem nur Erscheinenden das Seiende oder Unmittelbare das Höhere sei. In der That verhält es sich gerade umgekehrt, so nämlich, dass die Erscheinung ein Höheres ist als das blosse Sein. *Die Erscheinung ist überhaupt die Wahrheit des Seins* und eine reichere Bestimmung als dieses, in sofern dieselbe die Momente der Reflexion in sich und der Reflexion in Anderes in sich vereinigt enthält, wohingegen das Sein oder die Unmittelbarkeit noch das einseitig Beziehungslose und (scheinbar) nur auf sich Beruhende ist. Weiter deutet dann aber jenes „Nur" der Erscheinung allerdings auf einen Mangel und dieser besteht darin, dass die Erscheinung noch dies in sich Gebrochene, seinen Halt nicht in sich selbst Habende ist. Das Höhere als die blosse Erscheinung ist zunächst die Wirklichkeit, von welcher, als der dritten Stufe des Wesens, späterhin gehandelt werden wird. — In der Geschichte der neueren Philosophie ist es Kant, welchem das Verdienst gebührt, den vorher erwähnten Unterschied zwischen dem gemeinen und dem philosophischen Bewusstsein zuerst wieder geltend gemacht zu haben. Kant ist indess in sofern noch auf halbem Wege stehen geblieben, als er die Erscheinung nur im subjektiven Sinn aufgefasst und ausser derselben das abstrakte Wesen als das unserm Erkennen Unzugängliche an sich fixiert hat. *Nur Erscheinung zu sein dies ist die eigene Natur der unmittelbar gegenständlichen Welt selbst, und indem wir dieselbe als solche wissen, erkennen wir damit zugleich das Wesen, welches nicht hinter oder jenseits der Erscheinung bleibt, sondern eben dadurch sich als Wesen manifestiert, dass es dieselbe zur blossen Erscheinung herabsetzt.* — Es ist übrigens dem unbefangenen Bewusstsein bei seinem Verlangen nach einer Totalität nicht zu verargen, wenn dasselbe Anstand nimmt, sich bei der Behauptung des subjektiven Idealismus, dass wir es schlechthin bloss mit Erscheinungen zu thun haben, zu beruhigen. Nur widerfährt es diesem unbefangenen Bewusstsein, indem es sich daran begiebt, die Objektivität des Erkennens zu retten, leicht, dass es zur abstrakten Unmittelbarkeit zurückkehrt und diese ohne Weiteres als das Wahre und Wirkliche festhält. Fichte hat in einer kleinen Schrift unter dem Titel: „Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie; ein Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen" den Gegensatz zwischen dem subjektiven Idealismus und dem unmittelbaren Bewusstsein, in der Form eines Gesprächs zwischen dem Autor und dem Leser in populärer Form abgehandelt, und sich bemüht, die Berechtigung des subjektiv idealistischen Standpunktes nachzuweisen. In diesem Gespräch klagt der Leser dem Autor seine Not, dass es ihm durchaus nicht gelingen wolle, sich auf jenen Standpunkt zu versetzen, und äussert sich trostlos darüber, dass die Dinge, die ihn umgeben, nicht wirkliche Dinge, sondern bloss Erscheinungen

sein sollen. Diese Betrübnis ist insofern allerdings dem Leser nicht zu verdenken, als ihm zugemutet wird, sich als in einen undurchdringlichen Kreis bloss subjektiver Vorstellungen eingebannt zu betrachten; *übrigens muss* indess, *abgesehen von der bloss subjektiven Auffassung der Erscheinung, gesagt werden, dass wir alle Ursache haben, zufrieden damit zu sein, dass wir an den Dingen, welche uns umgeben, es bloss mit Erscheinungen und nicht mit festen und selbstständigen Existenzen zu thun haben, da wir in diesem Fall sowohl leiblich als geistig alsbald verhungern würden.*

a. DIE WELT DER ERSCHEINUNG.

§ 132.

Das Erscheinende existiert so, dass sein Bestehen unmittelbar aufgehoben, dieses nur Ein Moment der Form selbst ist; die Form befasst das Bestehen oder die Materie als eine ihrer Bestimmungen in sich. Das Erscheinende hat so sein Grund in dieser als seinem Wesen, seiner Reflexion-in-sich gegen seine Unmittelbarkeit, aber damit nur in einer anderen Bestimmtheit der Form. Dieser sein Grund ist eben so sehr ein Erscheinendes, und die Erscheinung geht so zu einer unendlichen Vermittlung des Bestehens durch die Form, somit ebenso durch Nichtbestehen fort. Diese unendliche Vermittlung ist zugleich eine Einheit der Beziehung auf sich, und die Existenz zu einer Totalität und Welt der Erscheinung, der reflektierten Endlichkeit, entwickelt.

b. INHALT UND FORM.

§ 133.

Das Aussereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer Beziehung-auf-sich enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die Form in ihr selbst, und weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form „Inhalt", und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das „Gesetz" der Erscheinung. In die Form als in-sich nicht reflektiert fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbstständige und Veränderliche, — sie ist die gleichgültige, äusserliche Form.

Bei dem Gegensatze von Form und Inhalt ist wesentlich festzuhalten, dass der Inhalt nicht formlos ist, sondern eben sowohl die Form in ihm selbst hat, als sie ihm ein Aeusserliches ist. Es ist die Verdopplung der Form vorhanden, die das einemal in sich reflektiert der Inhalt, das anderemal als nicht in sich reflektiert die äusserliche dem Inhalte gleichgültige Existenz ist. An-sich ist hier vorhanden das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form, nämlich das Umschlagen derselben in einander, so dass der Inhalt nichts ist als das Umschlagen der Form in Inhalt, und die Form nichts als Umschlagen des Inhalts in Form. Dies Umschlagen ist eine der wichtigsten Bestimmungen. Gesetzt aber ist dies erst im absoluten Verhältnisse.

Zusatz. Form und Inhalt sind ein paar Bestimmungen, deren sich der reflektierende Verstand sehr häufig bedient, und zwar vornehmlich in der Art, dass der Inhalt als das Wesentliche und Selbstständige, die Form dagegen als das Unwesentliche und Unselbstständige betrachtet wird. Dawider ist jedoch zu bemerken, dass in der That beide gleich wesentlich sind und dass, während es einen formlosen Inhalt so wenig giebt als einen formlosen Stoff, diese beiden (Inhalt und Stoff oder Materie) sich eben dadurch von einander unterscheiden, dass die letztere, obschon an sich nicht ohne die Form, doch in ihrem Dasein sich als gegen dieselbe gleichgültig erweist, wohingegen der Inhalt als solcher das was er ist dadurch ist, dass er die ausgebildete Form in sich enthält. Weiter finden wir dann aber die Form auch als eine gegen den Inhalt gleichgültige und demselben äusserliche Existenz, und dies ist um deswillen der Fall, weil die Erscheinung überhaupt noch mit der Aeusserlichkeit behaftet ist. Betrachten wir z. B. ein Buch, so ist est für den Inhalt desselben allerdings gleichgültig, ob dasselbe geschrieben oder gedruckt, ob es in Papier oder in Leder eingebunden ist. Damit ist dann aber keineswegs gesagt, dass, abgesehen von solcher äusserlichen und gleichgültigen Form, der Inhalt des Buches selbst ein formloser sei. Es giebt freilich Bücher genug, die auch in Beziehung auf ihren Inhalt nicht mit Unrecht als formlos zu bezeichnen sind; in dieser Beziehung auf den Inhalt ist jedoch die Formlosigkeit gleichbedeutend mit Unförmlichkeit, worunter nicht die Abwesenheit der Form überhaupt, sondern nur das Nichtvorhandensein der rechten Form zu verstehen ist. Diese ***rechte Form*** aber ***ist so wenig gegen den Inhalt gleichgültig, dass dieselbe vielmehr der Inhalt selbst ist.*** Ein Kunstwerk, welchem die rechte Form fehlt, ist eben darum kein rechtes, d. h. kein wahres Kunstwerk, und es ist für einen Künstler als solchen eine schlechte Entschuldiging, wenn gesagt wird, der Inhalt seiner Werke sei zwar gut, (ja wohl gar vortrefflich), aber es fehle denselben die rechte Form. Wahrhafte Kunstwerke sind eben nur solche, deren Inhalt und Form sich als durchaus identisch erweisen. Man kann von der Ilias sagen, ihr Inhalt sei der trojanische Krieg, oder bestimmter der Zorn des Achill; damit haben wir Alles und doch nur sehr wenig, denn was die Ilias zur Ilias macht, das ist die poetische Form, zu welcher jener Inhalt herausgebildet ist. Eben so ist der Inhalt von Romeo und Julie der durch die Zwietracht ihrer Familien herbeigeführte Untergang zweier Liebenden; allein dies ist noch nicht Shakespeare's unsterbliche Tragodie. — Was dann ferner das Verhältnis von Inhalt und Form auf dem wissenschaft-

lichen Gebiete anbetrifft, so ist in dieser Beziehung an den Unterschied zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften zu erinnern. Die Endlichkeit der letztern besteht überhaupt darin, dass hier das Denken, als bloss formale Thätigkeit seinen Inhalt als einen gegebenen von aussen her aufnimmt und dass der Inhalt nicht als durch die ihm zu Grunde liegenden Gedanken von innen heraus bestimmt gewusst wird, dass somit Form und Inhalt einander nicht vollständig durchdringen, wohingegen in der Philosophie diese Trennung hinwegfällt und dieselbe deshalb als unendliches Erkennen zu bezeichnen ist. Gleichwohl wird auch das philosophische Denken sehr häufig als blosse Formthätigkeit betrachtet, und zumal von der Logik, welche es zugestandenermaassen nur mit Gedanken als solchen zu thun hat, gilt deren Inhaltslosigkeit als eine ausgemachte Sache. Versteht man unter Inhalt nur das Handgreifliche überhaupt, das sinnlich Wahrnehmbare, so wird allerdings, wie von der Philosophie überhaupt, so insbesondere von der Logik, bereitwillig zuzugeben sein, dass dieselbe keinen, d. h. nicht einen solchen sinnlich wahrnehmbaren, Inhalt hat. Nun aber bleiben auch schon das gewöhnliche Bewusstsein und der allgemeine Sprachgebrauch rücksichtlich dessen, was unter Inhalt verstanden wird, keineswegs bloss bei der sinnlichen Wahrnehmbarkeit noch überhaupt beim blossen Dasein stehen. Wenn von einem inhaltlosen Buche die Rede ist, so versteht man darunter bekanntlich nicht bloss ein Buch mit leeren Blättern, sondern ein solches, dessen Inhalt „so gut wie keiner” ist, und wird es sich bei näherer Betrachtung in letzter Analyse ergeben, dass, für ein gebildetes Bewusstsein dasjenige, was zunächst als Inhalt bezeichnet wird, keine andere Bedeutung als die der Gedankenmässigkeit hat. Damit ist dann aber auch zugleich eingeräumt, dass die Gedanken nicht als gegen den Inhalt gleichgültige und an sich leere Formen zu betrachten sind und dass, wie in der Kunst, eben so auch auf allen anderen Gebieten, die Wahrheit und Gediegenheit des Inhalts wesentlich darauf beruht, dass derselbe sich als mit der Form identisch erweist.

§ 134.

Die unmittelbare Existenz aber ist Bestimmtheit des Bestehens selbst wie der Form; sie ist daher ebenso der Bestimmtheit des Inhalts äusserlich, als diese Aeusserlichkeit, die er durch das Moment seines Bestehens hat, ihm wesentlich ist. Die Erscheinung so gesetzt ist das Verhältnis, dass Ein und Dasselbe, der Inhalt, als die entwickelte Form, als die Aeusserlichkeit und Entgegensetzung selbstständiger Existenzen und deren identische Beziehung, ist, in welcher Beziehung die Unterschiedenen allein das sind, was sie sind.

c. Das Verhaeltnis.

§ 135.

α) Das unmittelbare Verhältnis ist das des Ganzen und der

Teile: der Inhalt ist das Ganze und „besteht” aus den Teilen (der Form), dem Gegenteile seiner. Die Teile sind von einander verschieden, und sind das Selbstständige. Sie sind aber nur Teile in ihrer identischen Beziehung auf einander, oder in sofern sie zusammengenommen das Ganze ausmachen. Aber das „Zusammen” ist das Gegenteil und Negation des Teiles.

Zusatz. Das wesentliche Verhältnis ist die bestimmte, ganz allgemeine Weise des Erscheinens. *Alles was existiert, steht im Verhältnis, und dies Verhältnis ist das Wahrhafte jeder Existenz. Das Existierende ist dadurch nicht abstrakt für sich, sondern nur in einem Anderen, aber in diesem Anderen ist es die Beziehung auf sich und das Verhältnis ist die Einheit der Beziehung auf sich und der Beziehung auf Anderes.*

Das Verhältnis des Ganzen und der Teile ist in so fern unwahr als dessen Begriff und Realität einander nicht entsprechen. Der Begriff des Ganzen ist der, Teile zu enthalten; wird dann aber das Ganze als das gesetzt was es seinem Begriffe nach ist, wird es geteilt, so hört es damit auf ein Ganzes zu sein. Es giebt nun zwar Dinge, welche diesem Verhältnis entsprechen, allein dies sind auch eben um deswillen nur niedrige und unwahre Existenzen. *Dabei ist überhaupt daran zu erinnern, dass wenn in einer philosophischen Erörterung von Unwahrem die Rede ist, dies nicht so verstanden werden darf, als ob dergleichen nicht existiere.* Ein schlechter Staat oder ein kranker Leib mögen immerhin existieren; diese Gegenstände sind aber unwahr, denn ihr Begriff und ihre Realität entsprechen einander nicht. — Das Verhältnis des Ganzen und der Teile, als das unmittelbare Verhältnis, ist überhaupt ein solches, welches dem reflektierenden Verstande sehr nahe liegt, und mit welchem sich derselbe um deswillen häufig auch da begnügt, wo es sich in der That um tiefere Verhältnisse handelt. So sind z. B. die Glieder und Organe eines lebendigen Leibes nicht bloss als dessen Teile zu betrachten, da dieselben das was sie sind, nur in ihrer Einheit sind und sich gegen dieselbe keineswegs als gleichgültig verhalten. Zu blossen Teilen werden diese Glieder und Organe erst unter den Händen des Anatomen, welcher es dann aber auch nicht mehr mit lebenden Körpern sondern mit Cadavern zu thun hat. Es ist damit nicht gesagt, dass solche Zerlegung überhaupt nicht statt finden sollte, wohl aber dass das äusserliche und mechanische Verhältnis des Ganzen und der Teile nicht hinreicht, um das organische Leben in seiner Wahrheit zu erkennen. — In noch viel höherem Grade ist dies der Fall mit der Anwendung dieses Verhältnisses auf den Geist und die Gestaltungen der geistigen Welt. Wenn auch in der Psychologie nicht ausdrücklich von Teilen der Seele oder des Geistes gesprochen wird, so liegt doch der bloss verstandesmässigen Behandlung dieser Disciplin die Vorstellung jenes endlichen Verhältnisses in so fern gleichfalls zu Grunde, als die verschiedenen Formen der geistigen Thätigkeit bloss in ihrer Isolierung als sogenannte besondere Kräfte und Vermögen nach einander aufgezählt und beschrieben werden.

§ 136.

β) Das Eine und dasselbe dieses Verhältnisses, die in ihm

vorhandene Beziehung auf sich, ist somit unmittelbar negative Beziehung auf sich, und zwar als Vermittlung dass Ein und dasselbe gleichgültig gegen den Unterschied, und dass es die negative Beziehung auf sich ist, welche sich selbst als Reflexion-in-sich zum Unterschiede abstösst und sich als Reflexion-in-Anderes existierend setzt, und umgekehrt diese Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf sich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, — die Kraft und ihre Aeusserung.

Das Verhältnis des Ganzen und der Teile ist das unmittelbare, daher das gedankenlose, Verhältniss und Umschlagen der Identität-mit-sich in die Verschiedenheit. Es wird vom Ganzen zu den Teilen und von den Teilen zum Ganzen übergegangen, und in einem der Gegensatz gegen das andere vergessen, indem jedes für sich, das einemal das Ganze, das anderemal die Teile, als selbstständige Existenz genommen wird. Oder indem die Teile „in" dem Ganzen, und dieses „aus" jenen bestehen soll, ist das einemal das eine, das anderemal das andere das „Bestehende", und ebenso jedesmal das andere desselben das Unwesentliche. *Das mechanische Verhältnis besteht in seiner oberflächlichen Form überhaupt darin, dass die Teile als selbstständige gegen einander und gegen das Ganze sind.*

Der Progress ins Unendliche, welcher die Teilbarkeit der Materie betrifft, kann sich auch dieses Verhältnisses bedienen, und *ist* dann die *gedankenlose Abwechslung* mit den beiden Seiten desselben. Ein Ding wird das einemal als ein Ganzes genommen, dann wird zur Teilbestimmung übergegangen; diese Bestimmung wird nun vergessen, und was Teil war, als Ganzes betrachtet; dann tritt wieder die Bestimmung des Teils auf, u. s. f. ins Unendliche. Diese Unendlichkeit aber als das Negative, das sie ist, genommen, ist die negative Beziehung des Verhältnisses auf sich, die Kraft, das mit sich identische Ganze als Insichsein, — und als dies Insichsein aufhebend und sich äussernd, und umgekehrt die Aeusserung, die verschwindet und in die Kraft zurückgeht.

Die Kraft ist dieser Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das Eine und Dasselbe der Kraft und der Aeusserung, ist nur erst „an sich" diese Identität, die beiden

Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede für sich die konkrete Identität Desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind daher für einander verschiedene, und das Verhältnis ein endliches. *Die Kraft* bedarf daher der Sollicitation von aussen, *wirkt blind*, und um dieser Mangelhaftigkeit der Form willen ist auch der Inhalt beschränkt und zufällig. Er ist mit der Form noch nicht wahrhaft identisch, ist noch nicht als Begriff und Zweck, der das an- und für-sich bestimmte ist. — Dieser Unterschied ist höchst wesentlich, aber nicht leicht aufzufassen, er hat sich erst am Zweckbegriffe selbst näher zu bestimmen. Wird er übersehen, so führt dies in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufassen, eine Verwirrung, an der Herders Gott vornehmlich leidet.

Man pflegt zu sagen, dass die Natur der Kraft selbst unbekannt sei und nur ihre Aeusserung erkannt werde. Einesteils ist die ganze Inhaltsbestimmung der Kraft eben dieselbe als die der Aeusserung, *die Erklärung einer Erscheinung aus einer Kraft ist* deswegen *eine leere Tautologie*. Was unbekannt bleiben soll, ist also in der That nichts als die leere Form der Reflexion-in-sich, wodurch allein die Kraft von der Aeusserung unterschieden ist, — eine Form, die ebenso etwas wohlbekanntes ist. Diese Form thut zum Inhalte und zum Gesetze, welche nur aus der Erscheinung allein erkannt werden sollen, im geringsten nicht hinzu. Auch wird überall versichert, es solle damit über die Kraft nichts behauptet werden; *es ist* also *nicht abzusehen, warum die Form von Kraft in die Wissenschaften eingeführt worden ist.* — Anderenteils is aber die Natur der Kraft allerdings ein Unbekanntes, weil sowohl die Notwendigkeit des Zusammenhangs ihres Inhalts in sich selbst, als desselben in sofern er für sich beschränkt ist und daher seine Bestimmtheit vermittelst eines Anderen ausser ihm hat, noch mangelt.

Zusatz I. Das Verhältnis der Kraft und ihrer Aeusserung ist, im Rückblick auf das unmittelbare Verhältnis des Ganzen und der Teile, als unendlich zu betrachten, da in demselben die Identität der beiden Seiten, welche in diesem letzten Verhältnis nur erst an sich vorhanden war, gesetzt ist. Das Ganze, obschon an sich aus Teilen bestehend, hört gleichwohl auf ein Ganzes zu sein, indem es

geteilt wird, wohingegen die Kraft erst dadurch, dass sie sich äussert, sich als Kraft bewahrt und in ihrer Aeusserung zu sich selbst zurückkehrt, denn die Aeusserung ist selbst wieder Kraft. Ferner ist nun aber auch dies Verhältnis wieder endlich, und die Endlichkeit desselben besteht überhaupt in diesem Vermitteltsein, so wie umgekehrt das Verhältnis des Ganzen und der Teile sich um seiner Unmittelbarkeit willen als endlich erwiesen hat. Die Endlichkeit des vermittelten Verhältnisses der Kraft und ihrer Aeusserung zeigt sich zunächst darin, dass eine jede Kraft bedingt ist und zu ihrem Bestehen eines Anderen bedarf als sie selbst ist. So hat z. B. die magnetische Kraft bekanntlich ihren Träger vornehmlich am Eisen, dessen sonstige Eigenschaften (Farbe, specifische Schwere, Verhältnis zu Säuren u. s. w.) von dieser Beziehung zum Magnetismus unabhängig sind. Eben so verhält es sich mit allen übrigen Kräften, welche sich durchgängig als durch Anderes als sie selbst sind bedingt und vermittelt erweisen. — Die Endlichkeit der Kraft zeigt sich ferner darin, dass dieselbe um sich zu äussern der Sollicitation bedarf. Dasjenige wodurch die Kraft sollicitiert wird, ist selbst wieder Aeusserung einer Kraft, welche, um sich zu äussern, gleichfalls sollicitiert werden muss. Wir erhalten auf diese Weise entweder wieder den unendlichen Progress oder die Gegenseitigkeit des Sollicitierens und des Sollicitiertwerdens, wobei es dann aber immer noch an einem absoluten Anfang der Bewegung fehlt. *Die Kraft ist* noch nicht wie der Zweck das sich in sich selbst Bestimmende; der Inhalt ist ein bestimmt gegebener, und indem dieselbe sich äussert, ist sie, *wie man zu sagen pflegt, in ihrer Wirkung blind,* worunter dann eben der Unterschied zwischen der abstrakten Kraftäusserung und der zweckmässigen Thätigkeit zu verstehen ist.

Zusatz 2. Obschon die so oft wiederholte Behauptung, dass nur die Aeusserung der Kräfte, nicht aber diese selbst zu erkennen seien, um deswillen als unbegründet von der Hand gewiesen werden muss, *weil die Kraft eben nur dies ist, sich zu äussern und wir somit in der als Gesetz aufgefassten Totalität der Aeusserung zugleich die Kraft selbst erkennen,* so ist dabei doch nicht zu übersehen, dass in dieser Behauptung von der Unerkennbarkeit des An-sich der Kräfte eine richtige Ahnung der Endlichkeit dieses Verhältnisses enthalten ist. Die Einzelnen Aeusserungen einer Kraft treten uns zunächst in unbestimmter Mannigfaltigkeit und in ihrer Vereinzelung als zufällig entgegen; wir reducieren dann dieses Mannigfaltige auf seine innere Einheit, welche wir als Kraft bezeichnen, und werden uns des scheinbar Zufälligen, indem wir das darin herrschende Gesetz erkennen, als eines Notwendigen bewusst. Nun aber sind die verschiedenen Kräfte selbst wieder ein Mannigfaltiges und erscheinen in ihrem blossen Nebeneinander als zufällig. Man spricht demgemäss in der empirischen Physik von Kräften der Schwere, des Magnetismus, der Elektricität u. s. w., und eben so in der empirischen Psychologie von Erinnerungskraft, von *Einbildungskraft,* von *Willenskraft* und allerhand sonstigen Seelenkräften. Hierbei rekurriert dann das Bedürfnis sich dieser verschiedenen Kräfte gleichfalls als eines einheitlichen Ganzen bewusst zu werden, und dieses Bedürfnis würde seine Befriedigung dadurch nicht erhalten, dass man die verschiedenen Kräfte etwa auf eine denselben gemeinsame Urkraft reducierte. *Wir hätten an solcher Urkraft in der That nur eine leere Abstraktion, eben so inhaltlos als das abstrakte Ding an sich.* Dazu kommt, dass das Verhältnis der Kraft und ihrer Aeusserung wesentlich das vermittelte Verhältnis ist, und dass es somit dem Begriffe der Kraft widerspricht, wenn dieselbe als ursprünglich oder auf sich beruhend aufgefasst wird. — Wir lassen es uns, bei dieser Bewandtnis, die es mit der Natur der Kraft hat, zwar gefallen, wenn gesagt wird, die existierende Welt sei eine Aeusserung göttlicher Kräfte, allein wir werden Anstand nehmen, Gott selbst als blosse Kraft zu Betrachten, weil die Kraft noch eine untergeordnete und endliche Bestimmung ist. In diesem Sinne hat dann auch die Kirche, als man beim sogenannten Wiedererwachen der Wissenschaften sich daran begab, die einzelnen Erscheinungen der Natur auf denselben zu Grunde liegende Kräfte zurückzuführen, dies Unternehmen um deswillen für gottlos erklärt, weil, wenn es die Kräfte der Gravitation, der Vegetation u. s. w. seien, welche die Bewegung der Himmelskörper, das Wachstum der Pflanzen u. s. w. veranlassen, für die göttliche Weltregierung nichts zu thun übrig bleibe, und Gott somit zu einem müssigen Zuschauer bei solchem Spiele der Kräfte herabgesetzt werde. Nun haben zwar die Naturforscher, und namentlich Newton, indem sie sich der Reflexionsform der Kraft zur Erklärung der Naturerscheinungen bedient, zunächst ausdrücklich bevorwortet, dass damit der Ehre Gottes, als des Erschaffers und Regierers der Welt, kein Abbruch geschehen solle; es liegt indess in der Konsequenz dieses Erklärens aus Kräften, dass der raisonnierende Verstand dazu fortschreitet, die einzelnen Kräfte eine jede für sich zu fixieren und dieselben in dieser Endlichkeit als ein Letztes festzuhalten, welcher verendlichten Welt selbstständiger Kräfte und Stoffe gegenüber zur Bestimmung Gottes nur die abstrakte Unendlichkeit eines nicht erkennbaren höchsten jenseitigen Wesens übrig bleibt. Dies ist dann der Standpunkt des Materialismus und der modernen Aufklärung, deren Wissen von Gott, unter Verzichtleistung auf das Was, sich auf das blosse Dass seines Seins reduciert. Ob nun schon der Kirche und dem religiösen Bewusstsein bei der hier erwähnten Polemik in so fern Recht zu geben ist, als die endlichen Verstandesformen allerdings nicht genügen, weder um die Natur noch um die Gestaltungen der geistigen Welt in ihrer Wahrheit zu erkennen, so ist doch auch andererseits die formelle Berechtigung zunächst der empirischen Wissenschaft nicht zu übersehen, welche Berechtigung überhaupt darin besteht, die vorhandene Welt, in der Bestimmtheit ihres Inhalts, der denkenden Erkenntniss zu vindicieren und es nicht bloss bei dem abstrakten Glauben an das Erschaffensein und Regiertwerden der Welt durch Gott bewenden zu lassen. Wenn unser auf die Autorität der Kirche gestütztes religiöses Bewusstsein uns darüber belehrt, dass Gott es ist, welcher durch seinen allmächtigen Willen die Welt erschaffen hat und dass er es ist, der die Gestirne in ihren Bahnen lenkt und aller Kreatur ihr Bestehen und Gedeihen verleiht, so bleibt dabei doch auch das Warum zu beantworten und die Beantwortung dieser Frage ist es überhaupt, welche die gemeinschaftliche Aufgabe der Wissenschaft, sowohl der empirischen als auch der philosophischen, bildet. Indem das religiöse Bewusstsein, diese Aufgabe und das darin enthaltene Recht nicht anerkennend, sich auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse beruft, so tritt dasselbe damit selbst auf den vorher erwähnten Standpunkt der blossen Verstandesaufklärung, und ist solche Berufung nur als eine mit dem ausdrücklichen Gebot der christlichen Religion, Gott im Geist und in der Wahrheit zu erkennen, im Widerspruch stehende, beliebige Versicherung einer keineswegs christlichen, sondern hoffärtig fanatischen, Demut zu betrachten.

§ 137.

Die Kraft ist als das Ganze, welches an sich selbst die negative Beziehung auf sich ist, dies, sich von sich abzustossen und sich zu äussern. Aber da diese Reflexion-in-Anderes, der Unterschied der Teile, eben so sehr Reflexion-in-sich ist, so ist die Aeusserung die Vermittlung, wodurch die Kraft, die in sich zurückkehrt, als Kraft ist. Ihre Aeusserung ist selbst das Aufheben der Verschiedenheit der beiden Seiten, welche in diesem Verhältnisse vorhanden ist, und das Setzen der Identität, die an sich den Inhalt ausmacht. Ihre Wahrheit ist darum das Verhältnis, dessen beide Seiten nur als Inneres und Aeusseres unterschieden sind.

§ 138.

γ) Das Innere ist der Grund, wie er als die blosse Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion-in sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der anderen Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-Anderes als Aeusseres gegenüber steht. Ihre Identität ist die erfüllte, der Inhalt, die in der Bewegung der Kraft gesetzte Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-Anderes; beide sind dieselbe Eine Totalität, und diese Einheit macht sie zum Inhalt.

§ 139.

Das Aeussere ist daher vors Erste derselbe Inhalt als das Innere. *Was innerlich ist, ist auch äusserlich* vorhanden *und umgekehrt; die Erscheinung zeigt nichts, was nicht im Wesen ist, und im Wesen ist nichts, was nicht manifestiert ist.*

§ 140.

Zweitens. Inneres und Aeusseres sind aber auch als Formbestimmungen sich und zwar schlechthin entgégengesetzt als die Abstraktionen von Identität mit sich und von blosser Mannigfaltigkeit oder Realität. Indem sie aber als Momente der Einen Form wesentlich identisch sind, so ist das, was nur erst in der einen Abstraktion gesetzt ist, unmittelbar auch nur in

der anderen. Was daher nur ein Innerliches ist, ist auch damit nur ein Aeusserliches; und was nur ein Aeusserliches ist, ist auch nur erst ein Innerliches.

Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, das Wesen als das bloss Innere zu nehmen. Wenn es bloss so genommen wird, so ist auch diese Betrachtung eine ganz äusserliche, und jenes Wesen die leere äusserliche Abstraktion.

Ins Innere der Natur, sagt ein Dichter:

Dringt kein erschaffner Geist,
Zu glücklich, wenn er nur die äussere Schaale weist. *)

Es hätte vielmehr heissen müssen, eben dann, wenn ihm das Wesen der Natur als Inneres bestimmt ist, weiss er nur die äussere Schaale. — Weil im Sein überhaupt, oder auch im nur sinnlichen Wahrnehmen, der Begriff nur erst das Innere, ist er ein demselben Aeusseres, — ein subjektives, wahrheitsloses Sein wie Denken. — An der Natur, so wie am Geiste, in sofern der Begriff, Zweck, Gesetz nur erst innere Anlagen, reine Möglichkeiten sind, sind sie nur erst eine äusserliche unorganische Natur, Wissenschaft eines Dritten, fremde Gewalt u. s. f. — Der Mensch, wie er äusserlich, d. i. in seinen Handlungen (freilich nicht in seiner nur leiblichen Aeusserlichkeit), ist er innerlich; und wenn er „nur" innerlich d. i. nur in Absichten, Gesinnungen, tugendhaft, moralisch u. s. f. und sein Aeusseres damit nicht identisch ist, so ist eins so hohl und leer wie das Andere.

Zusatz. Das Verhältnis des Inneren und des Aeusseren ist, als die Einheit der beiden vorangehenden Verhältnisse, zugleich die Aufhebung der blossen Relativität und der Erscheinung überhaupt. Indem nun aber gleichwohl der Verstand das Innere und das Aeussere in ihrer Trennung festhält, so sind dies ein Paar leere Formen, die eine so nichtig wie die andere. — Es ist sowohl bei Betrachtung der Natur als auch der geistigen Welt von grosser Wichtigkeit, die Bewandtnis, welche es mit dem Verhältniss des Inneren und des Aeusseren hat, gehörig ins Auge zu fassen und sich vor dem Irrtum zu hüten, dass nur jenes das Wesentliche sei, worauf es eigentlich ankomme, dieses dagegen das Unwesentliche und Gleichgultige. Dieser Irrtum begegnet uns zunächst wenn, wie diess häufig geschieht, der Unterschied zwischen der Natur und dem Geiste auf

*) Vergl. Goethe's unwilligen Ausruf, zur Natuurwissenschaft: I. Bd, 3tes Heft.
Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstohlen, —
Natur had weder Kern noch Schaale,
Alles ist sie mit einem Male, u s. w.

den abstrakten Unterschied des Aeusseren und des Inneren zurückgeführt wird. Was hierbei die Auffassung der Natur anbetrifft, so ist dieselbe zwar allerdings nicht nur das für den Geist, sondern auch an sich Aeusserliche überhaupt. Dieses überhaupt ist jedoch nicht in dem Sinne der abstrakten Aeusserlichkeit zu nehmen, denn eine solche giebt es gar nicht, sondern vielmehr so, dass *die Idee, welche den gemeinschaftlichen Inhalt der Natur und des Geistes bildet, in der Natur als nur äusserlich, aber eben um deswillen auch zugleich als nur innerlich vorhanden* ist. Wie sehr nun auch der abstrakte Verstand, mit seinem Entweder-Oder, sich gegen diese Auffassung der Natur sträuben mag, so findet sich dieselbe doch gleichwohl auch in unseren sonstigen, und am bestimmtesten in unserem religiösen, Bewusstsein. Diesem zufolge ist die Natur nicht minder als die geistige Welt eine Offenbarung Gottes und unterscheiden sich beide dadurch von einander, dass *während die Natur es nicht dazu bringt, sich ihres göttlichen Wesens bewusst zu werden. dies die ausdrückliche Aufgabe des (hiermit zunächst endlichen) Geistes* ist. Diejenigen, welche das Wesen der Natur als ein bloss Inneres und deshalb für uns Unzugängliches betrachten, treten damit auf den Standpunkt jener Alten, welche Gott als neidisch betrachteten, wogegen sich dann aber schon Platon und Aristoteles erklärt haben. Was Gott ist, das teilt er mit, das offenbart er, und zwar zunächst durch die Natur und in derselben. — Weiter besteht nun überhaupt der Mangel oder die Unvollkommenheit eines Gegenstandes darin, nur ein Innerliches und damit zugleich nur ein Aeusserliches, oder was dasselbe ist, nur ein Aeusserliches und damit nur ein Innerliches zu sein. So ist z. B. das Kind, als Mensch überhaupt, zwar ein vernünftiges Wesen, allein die Vernunft des Kindes als solchen ist zunächst nur als ein Innerliches, d h. als Anlage, Beruf u. s. w. vorhanden, und dieses nur Innerliche hat zugleich für das Kind, als der Wille seiner Eltern, die Kenntnis seiner Lehrer überhaupt als die dasselbe umgebende vernünftige Welt, die Form eines nur Aeusserlichen. Die Erziehung und Bildung des Kindes besteht dann darin, dass es das, was es zunächst nur an sich und damit für Andere (die Erwachsenen) ist, auch für sich wird. Die im Kinde nur erst als innere Möglichkeit vorhandene Vernunft wird durch die Erziehung verwirklicht, und eben so umgekehrt wird dasselbe der zunächst als äussere Autorität betrachteten Sittlichkeit, Religion und Wissenschaft sich als seines Eigenen und Inneren bewusst. — Wie mit dem Kinde, so verhält es sich in dieser Beziehung auch mit dem erwachsenen Menschen, in sofern derselbe, seiner Bestimmung zuwider, in der Natürlichkeit seines Wissens und Wollens befangen bleibt; so hat z. B. für den Verbrecher die Strafe, der er unterworfen wird, zwar die Form einer äusseren Gewalt, in der That aber ist dieselbe nur die Manifestation seines eigenen verbrecherischen Willens. — Aus der bisherigen Erörterung ist dann auch zu entnehmen, was davon zu halten ist wenn Jemand seinen dürftigen Leistungen, ja verwerflichen Thaten gegenüber sich auf die davon zu unterscheidende Innerlichkeit seiner angeblich vortrefflichen Absichten und Gesinnungen beruft. Es mag immerhin im Einzelnen der Fall sein, dass durch die Ungunst äusserer Umstände wohlgemeinte Absichten vereitelt, dass zweckmässige Pläne in der Ausführung verkümmert werden; in Allgemeinen gilt jedoch auch hier die wesentliche Einheit des Inneren und des Aeusseren dergestalt, dass gesagt werden muss: *was der Mensch thut, das ist er,* und ist der lügnerischen Eitelkeit, welche sich an dem Bewusstsein innerlicher Vortrefflichkeit

wärmt, jener Spruch des Evangeliums entgegen zu halten: an ihren Früchten werdet ihr sie erkennen. Dies grosse Wort gilt, wie zunächst in sittlicher und religiöser Hinsicht, so auch weiter in Beziehung auf wissenschaftliche und künstlerische Leistungen. Was hierbei die letzteren anbetrifft, so mag etwa ein scharfblickender Lehrer, indem er an einem Knaben entschiedene Anlagen gewahr wird, die Meinung äussern, dass in demselben ein Rafael oder ein Mozart stecke, und der Erfolg wird dann lehren, in wie weit solche Meinung begründet war. Wenn dann aber ein stümperhafter Maler und ein schlechter Poet sich damit trösten, dass ihr Inneres voll hoher Ideale sei, so ist solches ein schlechter Trost, und wenn sie die Forderung machen, man solle sie nicht nach ihren Leistungen beurteilen, sondern nach ihren Intentionen, so wird solche Prätension mit Recht als leer und unbegründet von der Hand gewiesen. Umgekehrt ist es dann auch häufig der Fall, dass man bei Beurteilung Anderer, die Rechtes und Tüchtiges zu Stande gebracht, sich des unwahren Unterschiedes vom Inneren und Aeusseren dazu bedient, um zu behaupten, solches sei nur ihr Aeusseres, innerlich aber sei es ihnen um etwas ganz Anderes, um die Befriedigung ihrer Eitelkeit oder sonstiger verwerflichen Leidenschaften, zu thun gewesen. Dies ist die Gesinnung des Neides, welcher, unfähig selbst Grosses zu vollbringen, das Grosse zu sich herabzuziehen und zu verkleinern bestrebt ist. Dagegen ist an den schönen Ausspruch Goethe's zu erinnern, dass es gegen grosse Vorzüge Anderer kein anderes Rettungsmittel giebt als die Liebe. Wenn dann weiter bei löblichen Leistungen Anderer, um dieselben zu verkümmern, von Heuchelei gesprochen wird, so ist dawider *zu bemerken, dass der Mensch sich zwar im Einzelnen verstellen und Manches verbergen kann, nicht aber sein Inneres überhaupt, welches im decursus vitae unfehlbar sich kund giebt, dergestalt dass auch in dieser Beziehung gesagt werden muss, dass der Mensch nichts Anderes ist als die Reihe seiner Thaten.* Es ist insbesondere die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung, welche sich durch diese wahrheitswidrige Trennung des Inneren vom Aeusseren in der neueren Zeit vielfältig an grossen historischen Charakteren versündigt und deren reine Auffassung getrübt und entstellt hat. Anstatt sich damit zu begnügen, die grossen Thaten, welche durch die weltgeschichtlichen Heroen vollbracht worden sind, einfach zu erzählen und ihr Inneres als dem Inhalte dieser Thaten entsprechend anzuerkennen, hat man sich für berechtigt und verpflichtet erachtet, hinter dem was offen zu Tage liegt, angeblich geheime Motive auszuspüren und dann gemeint, die Geschichtsforschung sei um so profunder, je mehr es ihr gelinge, das bisher Gefeierte und Gepriesene seines Nimbus zu entkleiden und dasselbe hinsichtlich seines Ursprungs und seiner eigentlichen Bedeutung auf das Niveau gemeiner Mittelmässigkeit herabzusetzen. Zum Behufe solcher pragmatischen Geschichtsforschung ist dann häufig auch das Studium der Psychologie empfohlen worden, weil man durch diese Auskunft darüber erhalte, welches die eigentlichen Triebfedern seien, wodurch überhaupt die Menschen zu handeln bestimmt werden. Die Psychologie, an welche hier verwiesen wird, ist indess nichts Anderes als jene kleinliche Menschenkennerei, welche anstatt des Allgemeinen und Wesentlichen der menschlichen Natur, vornehmlich nur das Partikuläre und Zufällige vereinzelter Triebe, Leidenschaften u. s. w., zum Gegenstande ihrer Betrachtung macht. Während übrigens bei diesem psychologisch-pragmatischen Verfahren in Beziehung auf die grossen Thaten zu Grunde liegenden Motive für den Historiker doch zunächst die Wahl bleiben würde zwischen

den substantiellen Interessen des Vaterlandes, der Gerechtigkeit, der religiösen Wahrheit u. s. w. einerseits und den subjektiven und formellen Interessen der Eitelkeit, Herrschsucht, Habsucht u. s. w. andererseits, so werden die letzteren als das eigentlich Bewegende um deswillen betrachtet, weil ja sonst die Voraussetzung des Gegensatzes zwischen dem Inneren (der Gesinnung der Handelnden) und dem Aeusseren (dem Inhalte der Handlung) die Bestätiging nicht erhalten würde. Da nun aber der Wahrheit nach das Innere und das Aeussere denselben Inhalt haben, so muss dann auch, jener schulmeisterlichen Gescheidheit gegenüber, ausdrücklich behauptet werden, dass wenn es den geschichtlichen Heroen bloss um subjektive und formelle Interessen zu thun gewesen wäre, sie das nicht vollbracht haben würden, was sie vollbracht haben, und ist im Hinblick auf die Einheit des Inneren und des Ausseren anzuerkennen, dass die grossen Männer das gewollt was sie gethan, und das gethan was sie gewollt haben.

§ 141.

Die leeren Abstraktionen, durch welche der eine identische Inhalt noch im Verhältnisse sein soll, heben sich in dem unmittelbaren Uebergehen, die eine in der anderen, auf; der Inhalt ist selbst nichts anders als deren Identität (§ 138), sie sind der als Schein gesetzte Schein des Wesens. Durch die Aeusserung der Kraft wird das Innere in Existenz gesetzt; dies Setzen ist das Vermitteln durch leere Abstraktionen; es verschwindet in sich selbst zur Unmittelbarkeit, in der das Innere und Aeussere an und für sich identisch und deren Unterschied als nur Gesetztsein bestimmt ist. Diese Identität ist die Wirklichkeit.

DIE WIRKLICHKEIT.

§ 142

Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Inneren und des Aeusseren. Die Aeusserung des Wirklichen ist das Wirkliche selbst, so dass es in ihr eben so wesentlich bleibt, und nur in sofern Wesentliches ist, als es in unmittelbarer äusserlicher Existenz ist.

Früher sind als Formen des Unmittelbaren, Sein und Existenz, vorgekommen; das Seyn ist überhaupt unreflektierte Unmittelbarkeit und Uebergehen in Anderes. Die Existenz ist unmittelbare Einheit des Seins und der Reflexion, daher Erscheinung, kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde. Das

Wirkliche ist das Gesetztsein jener Einheit, das mit sich identisch gewordene Verhältnis; es ist daher dem Uebergehen entnommen und seine Aeusserlichkeit ist seine Energie; es ist in ihr in sich reflektiert; sein Dasein ist nur die Manifestation seiner selbst, nicht eines Anderen.

Zusatz. Die Wirklichkeit und der Gedanke, näher die Idee, pflegen trivialer Weise einander entgegengesetzt zu werden und man kann demgemäss häufig sagen hören, gegen die Richtigkeit und Wahrheit eines gewissen Gedankens sei zwar nichts einzuwenden, allein dergleichen finde sich nicht in der Wirklichkeit, oder sei in der Wirklichkeit nicht auszuführen. Diejenigen, welche so sprechen, beweisen indess dadurch, dass sie weder die Natur des Gedankens, noch die der Wirklichkeit gehörig aufgefasst haben. Einerseits nämlich wird bei solchen Reden der Gedanke als gleichbedeutend mit subjektiver Vorstellung, Plan, Absicht und dergleichen und andererseits die Wirklichkeit als gleichbedeutend mit der äusserlichen, sinnlichen Existenz angenommen. Im gemeinen Leben, wo man es mit den Kategorieen und deren Bezeichnung eben nicht so genau nimmt, mag dergleichen hingehen, und mag es immerhin der Fall sein, dass z. B. der Plan oder die sogenannte Idee einer gewissen Steuereinrichtung an sich ganz gut und zweckmässig ist, dass dergleichen aber in der gleichfalls sogenannten Wirklichkeit sich nicht findet und unter den gegebenen Verhältnissen nicht durchzuführen ist. Wenn indess der abstrakte Verstand sich dieser Bestimmungen bemächtigt und ihren Unterschied dahin steigert, dieselben als einen fixen und festen Gegensatz zu betrachten, dergestalt, dass man in dieser wirklichen Welt sich die Ideen aus dem Kopfe schlagen müsse, so ist dergleichen im Namen der Wissenschaft und der gesunden Vernunft auf das Entschiedenste von der Hand zu weisen. Einerseits nämlich stecken die Ideen gar nicht bloss in unsern Köpfen und ist die Idee überhaupt nicht etwas so Ohnmächtiges, dessen Realisierung nach unserm Belieben erst zu bewerkstelligen oder auch nicht zu bewerkstelligen wäre, sondern ist dieselbe vielmehr das schlechthin Wirkende zugleich und auch Wirkliche, und andererseits ist die Wirklichkeit nicht so schlecht und unvernünftig, wie gedankenlose oder mit dem Denken zerfallene und heruntergekommene Praktiker sich einbilden. *Die Wirklichkeit*, im Unterschiede von der blossen Erscheinung, zunächst als Einheit des Inneren und des Aeusseren, ***steht so wenig der Vernunft als ein Anderes gegenüber, dass dieselbe vielmehr das durchaus Vernünftige ist, und was nicht vernünftig ist, das ist eben um desswillen auch nicht als wirklich zu betrachten.*** Dem entspricht übrigens auch der gebildete Sprachgebrauch in so fern, als man z. B. Anstand nehmen wird einen Dichter oder einen Staatsmann, die nichts Tüchtiges und Vernünftiges zu Stande zu bringen wissen, als einen wirklichen Dichter oder einen wirklichen Staatsmann anzuerkennen. — In der hier besprochenen gemeinen Auffassung der Wirklichkeit und der Verwechselung derselben mit dem Handgreiflichen und unmittelbar Wahrnehmbaren, ist dann auch der Grund jenes weitverbreiteten Vorurteils hinsichtlich des Verhältnisses der aristotelischen zur platonischen Philosophie zu suchen. Diesem Vorurteil zufolge soll der Unterschied zwischen Platon und Aristoteles darin bestehen, dass während dei Erstere die Idee und nur die Idee als das Wahre anerkenne, der Letztere dagegen mit

Verwerfung der Idee, sich an das Wirkliche halte, und um deswillen als der Begründer und Heerführer des Empirismus zu betrachten sei. Darüber ist zu bemerken, dass allerdings die Wirklichkeit das Princip der aristotelischen Philosophie bildet, jedoch nicht die gemeine Wirklichkeit des unmittelbar Vorhandeden, sondern die Idee als Wirklichkeit. Die Polemik des Aristoteles gegen Platon besteht dann näher darin, dass die platonische Idee als blosse δύναμις bezeichnet und dagegen geltend gemacht wird, dass die Idee, welche von beiden gleicherweise als das allein Wahre anerkant wird, wesentlich als ἐνέργεια, d. h. als das Innere, welches schlechthin heraus ist, somit als die Einheit des Inneren und Aeusseren oder als die Wirklichkeit in dem hier besprochenen emphatischen Sinne des Wortes zu betrachten sei.

§ 143.

Die Wirklichkeit als dies Konkrete enthält jene Bestimmungen und deren Unterschied, ist darum auch die Entwicklung derselben, so dass sie an ihr zugleich als Schein, als nur Gesetzte bestimmt sind. (§ 144.) *α)* Als Identität überhaupt ist sie zunächst die Möglichkeit: die Reflexion-in-sich, welche als der konkreten Einheit des Wirklichen gegenüber, als die abstrakte und unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt is. Die Möglichkeit ist das Wesentliche zur Wirklichkeit, aber so dass sie zugleich „nur" Möglichkeit sei.

Die Bestimmung der Möglichkeit ist es wohl, welche Kant vermochte, sie und mit ihr die Wirklichkeit und Nothwendigkeit als Modalitäten anzusehen, „indem diese Bestimmungen den Begriff als Objekt nicht im mindesten vermehrten, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnissvermögen ausdrucken." In der That ist die Möglichkeit die leere Abstraktion der Reflexion-in-sich, das, was vorhin das Innere hiess, nur dass es, nun als das aufgehobene, nur gesetzte, äusserliche Innere bestimmt, und so allerdings als eine blosse-Modalität, als unzureichende Abstraktion, konkreter genommen nur dem subjektiven Denken angehörig, auch gesetzt ist. Wirklichkeit und Notwendigkeit dagegen sind wahrhaft nichts weniger als eine blosse Art und Weise für ein Anderes, vielmehr gerade das Gegenteil; sie sind gesetzt als das nicht nur gesetzte sondern in sich vollendete Konkrete. — Weil die Möglichkeit zunächst gegen das Konkrete als Wirkliches die blosse Form der Identität-mit-sich ist, so ist die Regel für dieselbe nur, dass Etwas

sich in sich nicht widerspreche. und so ist Alles möglich; denn allem Inhalte kann diese Form der Identität durch die Abstraktion gegeben werden. Aber Alles ist eben so sehr unmöglich. denn *in allem Inhalte, da er ein Konkretes ist, kann die Bestimmtheit als bestimmter Gegensatz und damit als Widerspruch gefasst werden.* — Es giebt daher kein leereres Reden als das von solcher Möglichkeit und Unmöglichkeit. Insbesondere muss in der Philosophie von dem Aufzeigen, dass Etwas möglich, oder dass auch noch Etwas anderes möglich, und dass Etwas, wie man es auch ausdrückt, denkbar sei, nicht die Rede sein. Der Geschichtschreiber ist ebenso unmittelbar daran gewiesen, diese für sich auch schon als unwahr erklärte Kategorie nicht zu gebrauchen; aber der Scharffinn des leeren Verstandes gefällt sich am meisten in dem hohlen Ersinnen von Möglichkeiten.

Zusatz. Die Möglichkeit erscheint der Vorstellung zunächst als die reichere und umfassendere und die Wirklichkeit dagegen als die ärmere und beschränktere Bestimmung. Man sagt demgemäss: Alles ist möglich, aber nicht Alles, was möglich ist, ist deshalb auch wirklich. In der That, d. h. dem Gedanken nach, ist indess die Wirklichkeit das Umfassendere, da dieselbe als der konkrete Gedanke die Möglichkeit als ein abstraktes Moment in sich enthält. Dies findet sich dann auch in sofern in unserm gewöhnlichen Bewusstsein, als wir, wenn von dem Möglichen im Unterschiede vom Wirklichen gesprochen wird, dasselbe als ein „nur" Mögliches bezeichnen. — Von der Möglichkeit pflegt überhaupt gesagt zu werden, dass dieselbe in der Denkbarkeit bestehe. Unter dem Denken aber wird hier nur das Auffassen eines Inhaltes in der Form der abstrakten Identität verstanden. Da nun aller Inhalt in diese Form gebracht werden kann, und dazu nur gehört, dass derselbe von den Beziehungen, worin derselbe steht, getrennt werde, so kann auch das Absurdeste und Widersinnigste als möglich betrachter werden. Es ist möglich, dass heute Abend der Mond auf die Erde fällt, denn der Mond ist ein von der Erde getrennter Körper, und kann deshalb so gut herunter fallen wie ein Stein, der in die Luft geschleudert worden, — es ist möglich, dass der türkische Kaiser Papst wird, denn er ist ein Mensch, kann als solcher sich zum Christentum bekehren, katholischer Priester werden u. s. w. Bei diesen Reden von Möglichkeiten ist es dann vornehmlich das Denkgesetz vom Grunde, welches in der früher besprochenen Weise gehandhabt wird; und es heisst hiernach: möglich sei dasjenige, wofür sich ein Grund angeben lasse. Je ungebildeter Jemand ist, je weniger er die bestimmten Beziehungen der Gegenstände kennt, worauf er seine Betrachtungen richtet, um so geneigter pflegt er zu sein, sich in allerhand leeren Möglichkeiten zu ergehen, wie dies z. B. auf dem politischen Gebiete mit den sogenannten Kannengiessern der Fall ist. Weiter geschieht es dann in praktischer Beziehung auch nicht selten, dass der üble Wille und die Trägheit sich hinter die Kategorie der Möglichkeit ver-

stecken, um sich damit bestimmten Obliegenheiten zu entziehen, und es gilt in dieser Hinsicht dasselbe, was früher über den Gebrauch des Denkgesetzes vom Grunde bemerkt wurde. Vernünftige, praktische Menschen lassen sich durch das Mögliche, eben weil es nur möglich ist, nicht imponieren, sondern halten sich an das Wirkliche, worunter dann aber freilich nicht bloss das unmittelbar Daseiende zu verstehen ist. Im gemeinen Leben fehlt es übrigens nicht an allerhand Sprüchwörtern, durch welche die gerechte Geringschätzung der abstrakten Möglichkeit ausgedrückt wird. So sagt man z. B.: Ein Sperling in der Hand ist besser als zehn Sperlinge auf dem Dache. — Ferner ist nun aber auch mit demselben Rechte, mit welchem Alles als möglich betrachtet wird, Alles als unmöglich zu betrachten und zwar in so fern, als ein jeder Inhalt, welcher als solcher immer ein Konkretes ist, nicht nur verschiedene, sondern auch entgegengesetzte Bestimmungen in sich enthält. So ist z. B nichts unmöglicher als dies, dass ich bin, denn *Ich ist zugleich einfache Beziehung auf sich und schlechthin Beziehung auf Anderes.* Eben so verhält es sich mit allem sonstigen Inhalte der natürlichen und geistigen Welt. Man kann sagen, *die Materie ist unmöglich, denn dieselbe ist die Einheit von Repulsion und Attraktion.* Dasselbe gilt vom Leben, vom Rechte, von der Freiheit und vor Allem von Gott selbst, als dem wahren, d. h. dem dreieinigen Gott, welcher Begriff dann auch von der abstrakten Verstandesaufklärung ihrem Princip nach, als angeblich dem Denken widersprechend, verworfen worden ist. Es ist überhaupt der leere Verstand, welcher sich in diesen leeren Formen herumtreibt, und das Geschäft der Philosophie in Beziehung auf dieselben besteht nur darin, die Richtigkeit und Inhaltlosigkeit derselben aufzuzeigen. Ob dieses möglich oder unmöglich ist, das kommt auf den Inhalt an, d. h. auf die Totalität der Momente der Wirklichkeit, welche sich in ihrer Entfaltung als die Notwendigkeit erweist.

§ 144.

β) Das Wirkliche aber in seinem Unterschiede von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich ist selbst nur das „äusserliche" Konkrete, das „unwesentliche" Unmittelbare. Oder unmittelbar in sofern es zunächst (§ 142) als die einfache selbst unmittelbare Einheit des Inneren und Aeusseren ist, ist es als unwesentliches Aeusseres, und ist so zugleich (§ 140) das nur Innerliche, die Abstraktion der Reflexion-in-sich; es selbst ist somit als ein „nur" Mögliches bestimmt. In diesem Werte einer blossen Möglichkeit ist das Wirkliche ein Zufälliges, und umgekehrt ist die Möglichkeit der blosse Zufall selbst.

§ 145.

Möglichkeit und Zufälligkeit sind die Momente der Wirklichkeit, Inneres und Aeusseres, als blosse Formen gesetzt, welche die „Aeusserlichkeit" des Wirklichen ausmachen. Sie haben an dem in-sich

bestimmten Wirklichen, dem Inhalte, als ihrem wesentlichen Bestimmungsgrunde ihre Reflexion-in-sich. Die Endlichkeit des Zufälligen und Möglichen besteht daher näher in dem Unterschiedensein der Formbestimmung von dem Inhalte, und ob etwas zufällig und möglich ist, kommt daher auf den Inhalt an.

Zusatz. Die Möglichkeit, als das nur Innere der Wirklichkeit, ist eben damit auch die nur äussere Wirklichkeit oder die Zufälligkeit. *Das Zufällige ist überhaupt ein solches, welches den Grund seines Seins nicht in sich selbst, sondern in Anderem hat.* Dies ist die Gestalt, in welcher die Wirklichkeit sich dem Bewusstsein zunächst darbietet und welche häufig mit der Wirklichkeit selbst verwechselt wird. Das Zufällige ist indess nur das Wirkliche in der einseitigen Form der Reflexion in Anderes, oder das Wirkliche in der Bedeutung eines bloss Möglichen. Wir betrachten demgemäss das Zufällige als ein solches, welches sein oder auch nicht sein, welches so oder auch anders sein kann und dessen Sein oder Nichtsein, dessen So- oder Anderssein nicht in ihm selbst, sondern in Anderem begründet ist. Dies Zufällige zu überwinden ist nun überhaupt eben so einerseits die Aufgabe des Erkennens, als es auch andererseits auf dem Gebiete des Praktischen darum zu thun ist, nicht bei der Zufälligkeit des Wollens oder der Willkür stehen zu bleiben. Gleichwohl ist es, zumal in der neueren Zeit, vielfältig geschehen, dass man die Zufälligkeit zur Ungebühr erhoben und derselben sowohl in Beziehung auf die Natur als auch auf die geistige Welt einen Wert beigelegt hat, der ihr in der That nicht zukommt. Was hierbei zunächst die Natur anbetrifft, so pflegt dieselbe nicht selten hauptsächlich nur um des Reichtums und der Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde willen bewundert zu werden. Dieser Reichtum als solcher, abgesehen von der darin vorhandenen Entfaltung der Idee, bietet indess kein höheres Vernunftinteresse dar, und derselbe gewährt uns in der grossen Mannigfaltigkeit unorganischer und organischer Gebilde nur die Anschauung der ins Unbestimmte sich verlaufenden Zufälligkeit. Jedenfalls ist das durch äussere Umstände bedingte bunte Spiel der einzelnen Varietäten von Tieren und Pflanzen, die mannigfaltig wechselnde Figuration und Gruppierung der Wolken u. dgl. nicht für höher zu erachten als die eben so zufälligen Einfälle des in seiner Willkür sich ergehenden Geistes, und die solcher Erscheinung gewidmete Bewunderung ist ein sehr abstraktes Verhalten, von welchem aus zur näheren Einsicht in die innere Harmonie und Gesetzmässigkeit der Natur fortzuschreiten ist. — Von besonderer Wichtigkeit ist demnächst die gehörige Würdigung der Zufälligkeit in Beziehung auf den Willen. Wenn von der Freiheit des Willens die Rede ist, so wird darunter häufig bloss die Willkür, d. h. der Wille in der Form der Zufälligkeit verstanden. Nun ist zwar die Willkür, als die Fähigkeit sich zu diesem oder jenem zu bestimmen, allerdings ein wesentliches Moment des seinem Begriffe nach freien Willens, jedoch keineswegs die Freiheit selbst, sondern zunächst nur die formale Freiheit. Der wahrhaft freie Wille, welcher die Willkür als aufgehoben in sich enthält, ist sich seines Inhalts als eines an und für sich festen bewusst und weiss denselben zugleich schlechthin als den seinigen. Dahingegen ist der Wille, welcher auf der Stufe der Willkür stehen bleibt, auch wenn er sich für das dem Inhalte nach Wahre und Rechte entscheidet, doch immer noch mit der Eitelkeit behaftet,

dass, wenn es ihm so beliebte, er sich auch für Anderes hätte entscheiden können. Näher betrachtet erweist sich übrigens die Willkür in sofern als ein Widerspruch, als hier Form und Inhalt noch einander gegenüber stehen. Der Inhalt der Willkür ist ein gegebener und wird nicht als ein im Willen selbst, sondern in äusseren Umständen begründeter gewusst. Die Freiheit besteht deshalb in Beziehung auf solchen Inhalt nur in der Form des Wählens, welche formale Freiheit dann auch in so fern als eine bloss gemeinte Freiheit zu betrachten ist, als in letzter Analyse es sich finden wird, dass derselben Aeusserlichkeit der Umstände, in welchen der von dem Willen vorgefundene Inhalt begründet ist, es auch zugeschrieben werden muss, dass der Wille sich gerade für dieses und nicht für jenes entscheidet.

Ob nun schon die Zufälligkeit, der bisherigen Erörterung zufolge, nur ein einseitiges Moment der Wirklichkeit und deshalb mit dieser selbst nicht zu verwechseln ist, so gebührt derselben doch, als einer Form der Idee überhaupt, auch in der gegenstandlichen Welt ihr Recht. Dies gilt zunächst von der Natur, auf deren Oberfläche, so zu sagen, die Zufälligkeit ihr freies Ergehen hat, welches denn auch als solches anzuerkennen ist, ohne die (der Philosophie bisweilen irriger Weise zugeschriebene) Prätension, darin ein nur so und nicht anders sein können finden zu wollen. Eben so macht sich dann auch das Zufällige in der geistigen Welt geltend, wie solches bereits vorher hinsichtlich des Willens bemerkt wurde, welcher das Zufällige in der Gestalt der Willkür, jedoch nur als aufgehobenes Moment, in sich enthält. *Auch in Beziehung auf den Geist und dessen Bethätigung hat man sich davor zu hüten, dass man nicht durch das wohlgemeinte Bestreben vernünftiger Erkenntnis sich dazu verleiten lasse, Erscheinungen, welchen der Charakter der Zufälligkeit zukommt, als notwendig aufzeigen oder, wie man zu sagen pflegt, a priori konstruieren zu wollen.* So spielt z. B. in der Sprache, obschon dieselbe gleichsam der Leib des Denkens ist, doch unbedenklich auch der Zufall seine entschiedene Rolle, und eben so verhält es sich mit den Gestaltungen des Rechts, der Kunst u. s. w. *Es ist ganz richtig, dass die Aufgabe der Wissenschaft und näher der Philosophie überhaupt darin besteht, die unter dem Scheine der Zufälligkeit verborgene Notwendigkeit zu erkennen; dies darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob das Zufällige bloss unserer subjektiven Vorstellung angehöre und deshalb, um zur Wahrheit zu gelangen, schlechthin zu beseitigen sei.* Wissenschaftliche Bestrebungen, welche einseitig diese Richtung verfolgen, werden dem gerechten Vorwurfe einer leeren Spielerei und eines steifen Pedantismus nicht entgehen.

§ 146.

Jene Aeusserlichkeit der Wirklichkeit enthält näher dies, dass die Zufälligkeit als unmittelbare Wirklichkeit das mit sich Identische wesentlich ist nur als Gesetztsein, das aber ebenso aufgehoben, eine daseiende Aeusserlichkeit ist. Sie ist so ein Vorausgesetztes, dessen unmittelbares Dasein zugleich eine Möglichkeit ist und die Bestimmung hat aufgehoben zu werden, — die Möglichkeit eines Anderen zu sein, — die Bedingung.

Zusatz. Das Zufällige, als die unmittelbare Wirklichkeit, ist zugleich die Möglichkeit eines Anderen, jedoch nicht mehr bloss jene abstrakte Möglichkeit, die wir zuerst hatten, sondern die Möglichkeit als seiend, und so ist dieselbe Bedingung. Wenn wir von der Bedingung einer Sache sprechen, so liegt darin zweierlei, einmal nämlich ein Dasein, eine Existenz, überhaupt ein Unmittelbares, und zweitens die Bestimmung dieses Unmittelbaren aufgehoben zu werden und zur Verwirklichung eines Anderen zu dienen. — *Die unmittelbare Wirklichkeit ist* nun überhaupt als solche nicht das was sie sein soll, sondern *eine in sich gebrochene, endliche Wirklichkeit, und es ist ihre Bestimmung verzehrt zu werden.* Die andere Seite der Wirklichkeit ist dann aber ihre Wesentlichkeit. Diese ist zunächst das Innere, welches, als blosse Möglichkeit, eben so bestimmt ist aufgehoben zu werden. Als aufgehobene Möglichkeit ist sie das Hervorgehen einer neuen Wirklichkeit, welche die erste unmittelbare Wirklichkeit zu ihrer Voraussetzung hatte. Dies ist der Wechsel, welchen der Begriff der Bedingung in sich enthält. Wenn wir die Bedingungen einer Sache betrachten, so erscheinen diese als etwas ganz Unbefangenes. In der That enthält aber solche unmittelbare Wirklichkeit den Keim zu etwas ganz Anderem in sich. Dieses Andere ist zunächst nur ein Mögliches, welche Form sich dann aber aufhebt und in Wirklichkeit übersetzt. Diese neue Wirklichkeit, welche so hervorgeht, ist das eigene Innere der unmittelbaren Wirklichkeit, welche sie verbraucht. Es wird so eine ganz andere Gestalt der Dinge und es wird auch nichts Anderes: denn die erste Wirklichkeit wird nur nach ihrem Wesen gesetzt. *Die Bedingungen, die sich aufopfern, die zu Grunde gehen und verbraucht werden, gehen in der anderen Wirklichkeit nur mit sich selbst zusammen.* — *Von solcher Art ist nun überhaupt der Process der Wirklichkeit.* Diese ist nicht bloss ein unmittelbar Seiendes, sondern, als das wesentliche Sein, Aufhebung ihrer eigenen Unmittelbarkeit und dadurch sich mit sich selbst vermittelnd.

§ 147.

γ) Diese so entwickelte Aeusserlichkeit als ein Kreis der Bestimmungen der Möglichkeit und der unmittelbaren Wirklichkeit, die Vermittlung derselben durcheinander, ist die reale Möglichkeit überhaupt. Als solcher Kreis ist sie ferner die Totalität, so der Inhalt, die an und für sich bestimmte Sache, und ebenso nach dem Unterschiede der Bestimmungen in dieser Einheit die konkrete Totalität der Form für sich, das unmittelbare Sich Uebersetzen des Innern ins Aeussere und des Aeussern ins Innere. Dies sich Bewegen der Form ist Thätigkeit, Bethätigung der Sache, als des realen Grundes, der sich zur Wirklichkeit aufhebt, und Bethätigung der zufälligen Wirklichkeit, der Bedingungen, nämlich deren Reflexion-in-sich und ihr Sichaufheben zu einer anderen Wirklichkeit, zu der Wirklichkeit der Sache. *Wenn alle Bedingungen vorhanden sind, muss die*

Sache wirklich werden, und die Sache ist selbst eine der Bedingungen, denn sie ist zunächst als Inneres selbst nur ein Vorausgesetztes. Die entwickelte Wirklichkeit, als der in Eins fallende Wechsel des Inneren und Aeusseren, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungen, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die Notwendigkeit.

Die Notwendigkeit ist zwar richtig als Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit definiert worden. Aber nur so ausgedrückt ist diese Bestimmung oberflächlich und deswegen unverständlich. *Der Begriff der Notwendigkeit ist sehr schwer, und zwar weil sie der Begriff selbst ist*, aber dessen Momente noch als Wirklichkeiten sind, die zugleich doch nur als Formen, als in sich gebrochene und als übergehende zu fassen sind. Es soll deswegen in den beiden folgenden §§ die Exposition der Momente, welche die Notwendigkeit ausmachen, noch ausführlicher angegeben werden.

Zusatz. Wenn von etwas gesagt wird, es sei notwendig, so fragen wir zunächst nach dem Warum? Das Notwendige soll sich somit als ein Gesetztes, als ein Vermitteltes erweisen. Bleiben wir indess bei der blossen Vermittelung stehen, so haben wir noch nicht dasjenige, was unter der Notwendigkeit verstanden wird. Das bloss Vermittelte ist das, was es ist, nicht durch sich selbst, sondern durch ein Anderes, und damit ist dasselbe auch bloss ein Zufälliges. Von dem Notwendigen dagegen verlangen wir, dass es das, was es ist, durch sich selbst sei und somit, vermittelt zwar, doch zugleich die Vermittelung als aufgehoben in sich enthalte. Wir sagen demgemäss vom Notwendigen: es ist, und so gilt uns dasselbe als einfache Beziehung auf sich, in welchem das Bedingtsein durch Anderes hinwegfällt. — Von der Notwendigkeit pflegt gesagt zu werden, dass sie blind sei und zwar in sofern mit Recht, als in ihrem Process der Zweck noch nicht als solcher für sich vorhanden ist. Der Process der Notwendigkeit beginnt mit der Existenz zerstreuter Umstände, die einander nichts anzugehen und keinen Zusammenhang in sich zu haben scheinen. Diese Umstände sind eine unmittelbare Wirklichkeit, welche in sich zusammenfällt und aus dieser Negation geht eine neue Wirklichkeit hervor. Wir haben hier einen Inhalt, welcher der Form nach in sich gedoppelt ist: einmal als Inhalt der Sache, um die es sich handelt, und zweitens als Inhalt der zerstreuten Umstände, die als ein Positives erscheinen und sich zunächst so geltend machen. Dieser Inhalt als ein Nichtiges in sich wird demgemäss in sein Negatives verkehrt, und wird so Inhalt der Sache. Die unmittelbaren Umstände gehen als Bedingungen zu Grunde, werden aber auch zugleich als Inhalt der Sache erhalten. Man sagt dann, aus solchen Umständen und Bedingungen sei etwas ganz Anderes hervorgegangen und nennt deshalb die Notwendigkeit, welche dieser Process ist, blind. Betrachten wir dagegen die zweckmässige Thätigkeit, so haben wir hier am Zweck einen Inhalt, der schon vorher gewusst wird, und diese

Thätigkeit ist deshalb nicht blind sondern sehend. Wenn wir sagen, dass die Welt durch die Vorsehung regiert wird, so liegt darin, dass der Zweck überhaupt das Wirkende ist, als das vorher an und für sich Bestimmte, so dass das Herauskommende dem, was vorher gewusst und gewollt wurde, entsprechend ist. ***Man hat*** übrigens ***die Auffassung der Welt als durch die Notwendigkeit bestimmt und den Glauben an eine göttliche Vorsehung keineswegs als einander gegenseitig ausschliessend zu betrachten.*** Was der göttlichen Vorsehung dem Gedanken nach zu Grunde liegt, wird sich uns demnächst als der Begriff ergeben. Dieser ist die Wahrheit der Notwendigkeit und enthält dieselbe als aufgehoben in sich, so wie umgekehrt die Notwendigkeit an sich der Begriff ist. Blind ist die Notwendigkeit nur, in sofern dieselbe nicht begriffen wird, und es giebt deshalb nichts Verkehrteres als den Vorwurf eines blinden Fatalismus, welcher der Philosophie der Geschichte darum gemacht wird, weil dieselbe ihre Aufgabe als die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, was geschehen ist, betrachtet. Die Philosophie der Geschichte erhält hiermit die Bedeutung einer Theodicee, und ***diejenigen, welche die göttliche Vorsehung dadurch zu ehren meinen, dass sie die Notwendigkeit von ihr ausschliessen, setzen dieselbe durch diese Abstraktion in der That zu einer blinden, vernunftlosen Willkür herab.*** Das unbefangene religiöse Bewusstsein spricht von Gottes ewigen und unverbrüchlichen Ratschlüssen, und darin liegt die ausdrückliche Anerkennung der Notwendigkeit als zum Wesen Gottes gehörig. Der Mensch, in seinem Unterschiede von Gott, mit seinem besonderen Meinen und Wollen, verfährt nach Laune und Willkür, und so geschieht es ihm denn, dass bei seinem Thun etwas ganz Anderes herauskommt als er gemeint und gewollt hat, wohingegen Gott weiss, was er will, in seinem ewigen Willen nicht durch inneren oder äusseren Zufall bestimmt wird und das was er will auch unwiderstehlich vollbringt. — Der Standpunkt der Notwendigkeit ist überhaupt in Beziehung auf unsere Gesinnung und unser Verhalten von grosser Wichtigkeit. Indem wir das, was geschieht, als notwendig betrachten, so scheint dies auf den ersten Anblick ein vollkommen unfreies Verhältnis zu sein. Die Alten fassten bekanntlich die Notwendigkeit als Schicksal auf, und der moderne Standpunkt ist dagegen der des Trostes. Dieser besteht überhaupt darin, dass, indem wir unsere Zwecke, unsere Interessen aufgegeben, wir solches in der Aussicht thun, dafür einen Ersatz zu erhalten. Das Schicksal dagegen ist trostlos. Betrachten wir nunmehr die Gesinnung der Alten in Beziehung auf das Schicksal näher, so gewährt uns dieselbe gleichwohl keineswegs die Anschauung der Unfreiheit, sondern vielmehr die der Freiheit. Dies liegt darin, dass die Unfreiheit im Festhalten am Gegensatz begründet ist, dergestalt, dass wir das, was ist und was geschieht, als im Widerspruch stehend betrachten mit dem, was sein und geschehen soll. In der Gesinnung der Alten hat dagegen dies gelegen: weil solches ist, so ist es, und wie es ist, so soll es sein. Hier ist also ***kein Gegensatz*** vorhanden und damit auch ***keine Unfreiheit, kein Schmerz und kein Leiden.*** Dies Verhalten zum Schicksal ist nun zwar, wie vorher bemerkt wurde, allerdings trostlos, allein solche Gesinnung bedarf auch des Trostes nicht, und zwar um deswillen, weil hier die Subjektivität noch nicht zu ihrer unendlichen Bedeutung gelangt ist. Dieser Gesichtspunkt ist es, welcher bei Vergleichung der antiken und unserer modernen, christlichen, Gesinnung als der entscheidende ins Auge gefasst werden muss. Versteht man unter der Subjektivität bloss die endliche unmittelbare

Subjektivität, mit dem zufälligen und willkürlichen Inhalt ihrer partikulären Neigungen und Interessen, überhaupt das, was man Person nennt, im Unterschied von der Sache, im emphatischen Sinne des Worts (in welchem Sinne man, und zwar mit Recht, zu sagen pflegt, dass es auf die Sache ankomme und nicht auf die Person), so wird man nicht umhin können, die ruhige Ergebung der Alten in das Schicksal zu bewundern und diese Gesinnung als eine höhere und würdigere anzuerkennen als jene moderne, welche eigensinnig ihre subjektiven Zwecke verfolgt, und wenn sie dann doch auf deren Erreichung zu verzichten sich genötigt sieht, sich dabei nur mit der Aussicht tröstet, dafür in anderer Gestalt Ersatz zu erhalten. Weiter ist nun aber auch die Subjektivität nicht bloss die, als der Sache gegenüber stehend, schlechte und endliche Subjektivität, sondern dieselbe ist ihrer Wahrheit nach der Sache immanent und als hiermit unendliche Subjektivität die Wahrheit der Sache selbst. So aufgefasst erhält dann der Standpunkt des Trostes eine ganz andere und höhere Bedeutung, und in diesem Sinne ist es, dass *die christliche Religion als die Religion* des Trostes und zwar *des absoluten Trostes zu betrachten* ist. Das Christentum enthält bekanntlich die Lehre, Gott wolle, dass allen Menschen geholfen werde, und damit ist ausgesprochen, dass die Subjektivität einen unendlichen Wert hat. Näher liegt dann das Trostreiche der christlichen Religion darin, dass indem hier Gott selbst als die absolute Subjektivität gewusst wird, die Subjektivität aber das Moment der Besonderheit in sich enthält, damit auch unsere Besonderheit nicht bloss als ein abstrakt zu Negierendes, sondern zugleich als ein zu Conservierendes anerkannt ist. Die Götter der Alten wurden zwar gleichfalls als persönlich betrachtet: die Persönlichkeit eines Zeus, eines Apoll u. s. w. ist indess nicht eine wirkliche, sondern nur eine vorgestellte, oder, anders ausgedrückt, es sind diese Götter bloss Personifikationen, die als solche sich nicht selbst wissen, sondern nur gewusst werden. Diesen Mangel und diese Ohnmacht der alten Götter finden wir dann auch in sofern im religiösen Bewusstsein der Alten, als dieselben nicht nur die Menschen, sondern auch die Götter selbst als dem Schicksal (dem πεπρωμένον oder der εἱμαρμένη) unterworfen betrachteten, welches Schicksal man sich als die unenthüllte Notwendigkeit und somit als das durchaus Unpersönliche, Selbstlose und Blinde vorzustellen hat. Dahingegen ist *der christliche Gott der nicht bloss gewusste, sondern schlechthin sich wissende Gott und nicht bloss vorgestellte, sondern vielmehr absolut wirkliche Persönlichkeit.* — Während übrigens hinsichtlich der weiteren Ausführung der hier berührten Punkte an die Religionsphilosophie zu verweisen ist, kann hier noch bemerklich gemacht werden, von welcher Wichtigkeit es ist, dass der Mensch das, was ihn trifft, im Sinne jenes alten Sprichwortes auffasse, worin es heisst: ein Jeder ist seines eigenen Glückes Schmied. Hierin liegt, dass der Mensch überhaupt nur sich selbst zu geniessen bekommt. Die entgegengesetzte Ansicht ist dann die, dass wir die Schuld von dem, was auf uns fällt, auf andere Menschen, auf die Ungunst der Verhältnisse und dergleichen schieben. Dies ist dann wieder der Standpunkt der Unfreiheit und zugleich die Quelle der Unzufriedenheit. *Indem* dagegen *der Mensch anerkennt, dass was ihm widerfährt, nur eine Evolution seiner selbst ist und dass er nur seine eigene Schuld trägt, verhält er sich als ein Freier* und hat in allem was ihm begegnet den Glauben, dass ihm kein Unrecht geschieht. Der Mensch, der in Unfrieden mit sich und seinem Geschick lebt, begeht

gerade um der falschen Meinung willen, dass ihm von Anderen Unrecht geschehe, viel Verkehrtes und Schiefes. *Nun ist zwar in dem was uns geschieht allerdings auch viel Zufälliges; dies Zufällige ist indess in der Natürlichkeit des Menschen begründet.* Indem der Mensch aber sonst das Bewusstsein seiner Freiheit hat, wird durch das Missliebige, was ihm begegnet, die Harmonie seiner Seele, der Friede seines Gemüts nicht zerstört. Es ist also die Ansicht von der Notwendigkeit, wodurch die Zufriedenheit und die Unzufriedenheit der Menschen und somit ihr Schicksal selbst bestimmt wird.

§ 148.

Unter den drei Momenten der Bedingung, der Sache, und der Thätigkeit ist

a. Die Bedingung, α) das Vorausgesetzte; als nur Gesetztes ist sie nur als relativ auf die Sache, aber als Voraus- ist sie als für sich, — zufälliger, äusserlicher Umstand, der ohne Rücksicht auf die Sache existiert; in dieser Zufälligkeit aber zugleich in Rücksicht auf die Sache, welche die Totalität ist, ist dies Vorausgesetzte ein vollständiger Kreis von Bedingungen. β) Die Bedingungen sind passiv, werden für die Sache als Material verwendet, und gehen damit in den Inhalt der Sache ein; sie sind ebenso diesem Inhalte gemäss und enthalten dessen ganze Bestimmung bereits in sich.

b. Die Sache ist ebenso α) ein Vorausgesetztes; als gesetzte nur erst ein Inneres und Mögliches, und als voraus- ein für sich selbstständiger Inhalt; β) sie erhält durch die Verwendung der Bedingungen ihre äusserliche Existenz, das Realisieren ihrer Inhaltsbestimmungen, welche den Bedingungen gegenseitig entsprechen, so dass sie ebenso aus diesen sich als Sache erweist und aus ihnen hervorgeht.

c. Die Thätigkeit ist α) ebenso für sich, (ein Mensch, ein Charakter,) selbstständig existierend, und zugleich hat sie ihre Möglichkeit allein an den Bedingungen und an der Sache; β) sie ist die Bewegung, die Bedingungen in die Sache, diese in jene als in die Seite der Existenz zu übersetzen; vielmehr aber nur die Sache aus den Bedingungen, in welchen sie „an sich" vorhanden ist, herauszusetzen, und durch Aufhebung der Existenz, welche die Bedingungen haben, der Sache Existenz zu geben.

In sofern diese drei Momente die Gestalt selbstständiger Existenz gegen einander haben, ist dieser Process als die äussere Notwendigkeit. — Diese Notwendigkeit hat einen beschränkten Inhalt zu ihrer Sache. Denn die Sache ist dies Ganze in einfacher Bestimmtheit; da dasselbe aber in seiner Form sich äusserlich ist, ist es damit auch in ihm selbst und in seinem Inhalte sich äusserlich, und diese Aeusserlichkeit an der Sache ist Schranke ihres Inhalts.

§ 149.

Die Notwendigkeit ist an sich daher das Eine mit sich identische aber inhaltsvolle Wesen, das so in sich scheint, dass seine Unterschiede die Form selbstständiger Wirklicher haben, und dies Identische ist zugleich als absolute Form die Thätigkeit des Aufhebens in Vermitteltsein, und der Vermittlung in Unmittelbarkeit. — Das, was notwendig ist, ist durch ein Anderes, welches in den vermittelnden Grund (die Sache und die Thätigkeit), und in eine unmittelbare Wirklichkeit, ein Zufälliges, das zugleich Bedingung ist, zerfallen ist. Das Notwendige als durch ein Anderes ist nicht an und für sich, sondern ein bloss Gesetztes. Aber diese Vermittlung ist eben so unmittelbar das Aufheben ihrer selbst; der Grund und die zufällige Bedingung wird in Unmittelbarkeit übergesetzt, wodurch jenes Gesetztsein zur Wirklichkeit aufgehoben, und die Sache mit sich selbst zusammengegangen ist. In dieser Rückkehr in sich ist das Notwendige schlechthin, als unbedingte Wirklichkeit. — *Das Notwendige ist so*, „vermittelt" durch einen Kreis von Umständen: es ist so, weil die Umstände so sind, und in Einem ist es so, „unvermittelt", es ist so, *weil es ist.*

a. SUBSTANTIALITÄTS-VERHÄLTNIS.

§ 150

Das Notwendige ist in sich absolutes Verhältnis, d. i. der (in den vorhergehenden §§) entwickelte Process, in welchem das Verhältnis sich ebenso zur absoluten Identität aufhebt.

In seiner unmittelbaren Form ist es das Verhältnis der Substantialität und Accidentalität. Die absolute Identität dieses

Verhältnisses mit sich ist die Substanz als solche, die als Notwendigkeit die Negativität dieser Form der Innerlichkeit ist, also sich als Wirklichkeit setzt, aber ebenso die Negativität dieses Aeusserlichen, ist, nach welcher das Wirkliche als Unmittelbares nur ein Accidentelles ist, das durch diese seine blosse Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit übergeht; ein Uebergehen, welches die substantielle Identität als die Formthätigkeit (§ 148, 149) ist.

§ 151.

Die Substanz ist hiermit *die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. h. als absolute Macht, und zugleich als den Reichtum alles Inhalts offenbart.* Dieser Inhalt ist aber nichts als diese Manifestation selbst, indem die in sich zum Inhalte reflektierte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der Macht der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formthätigkeit und die Macht der Notwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Processe angehört, das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts in einander.

Zusatz. In der Geschichte der Philosophie begegnet uns die Substanz als das Princip der spinozistischen Philosophie. Ueber die Bedeutung und den Wert dieser Philosophie, welche eben so berühmt als verschrieen ist, hat seit Spinoza's Auftreten grosses Missverständnis statt gefunden und viel ist darüber hin und her geredet worden. Es ist vornämlich der Vorwurf des Atheismus und dann weiter der des Pantheismus, welcher gegen das spinozistische System erhoben zu werden pflegt und zwar um deswillen, weil von demselben Gott als die Substanz und nur als die Substanz aufgefasst worden ist. Was von diesen Vorwürfen zu halten, ergiebt sich zunächst aus der Stelle, welche die Substanz in System der logischen Idee einnimmt. *Die Substanz ist* eine wesentliche Stufe im Entwickelungsprocess der Idee, jedoch nicht diese selbst, nicht die absolute Idee, sondern *die Idee in der noch beschränkten Form der Notwendigkeit.* Nun ist Gott zwar allerdings die Notwendigkeit, oder, wie man auch sagen kann, die absolute Sache, aber auch zugleich die absolute Person und dies ist der Punkt, zu welchem Spinosa nicht gelangt ist und in Beziehung auf welchen zugegeben werden muss, dass die spinozistische Philosophie hinter dem wahren Begriff Gottes, welcher den Inhalt des christlich religiösen Bewusstseins bildet, zurückgeblieben ist. Spinosa war seiner Herkunft nach ein Jude und es ist überhaupt, die orientalische Anschauung, nach welcher alles Endliche bloss als ein Vorübergehendes, als ein Verschwindendes erscheint, welche in seiner Philosophie ihren gedankenmässigen Ausdruck gefunden hat. Diese orientalische Anschauung

der substantialen Einheit bildet nun zwar die Grundlage aller wahrhaften weiteren Entwickelung, allein es kann dabei nicht stehen geblieben werden; was derselben noch fehlt, das ist das abendländische Princip der Individualität, welches in philosophischer Gestalt gleichzeitig mit dem Spinozismus zuerst in der leibnizischen Monadologie hervorgetreten ist. — Blicken wir von hier aus auf den der Philosophie des Spinosa gemachten Vorwurf des Atheismus zurück, so wird derselbe in sofern als unbegründet von der Hand zu weisen sein, als nach dieser Philosophie Gott nicht allein nicht geläugnet, sondern vielmehr als der allein wahrhaft Seiende anerkannt wird. Auch wird nicht behauptet werden können, Spinosa spreche zwar von Gott als dem allein Wahren, allein dieser spinozistische Gott sei nicht der wahre und deshalb so gut wie kein Gott. Mit demselben Rechte müssten dann auch alle die übrigen Philosophen, welche mit ihrem Philosophieren auf einer untergeordneten Stufe der Idee stehen geblieben sind, und eben so nicht nur die Juden und die Muhamedaner, darum weil sie Gott bloss als den Herrn wissen, sondern auch alle die vielen Christen, welche Gott bloss als das nicht erkennbare, höchste und jenseitige Wesen betrachten, des Atheismus beschuldigt werden. *Der der spinozistischen Philosophie gemachte Vorwurf des Atheismus reduciert sich bei näherer Betrachtung darauf, dass in derselben das Princip der Differenz oder der Endlichkeit nicht zu seinem Rechte gelangt* und es würde somit, da es nach derselben eigentlich gar keine Welt im Sinne eines positiv Seienden giebt, dieses System nicht als Atheismus, sondern vielmehr umgekehrt als *Akosmismus* zu bezeichnen sein. Hieraus ergiebt sich dann auch, was von dem Vorwurf des Pantheismus zu halten ist. Versteht man, wie dies sehr häufig geschieht, unter Pantheismus eine Lehre, welche die endlichen Dinge als solche und den Complex derselben als Gott betrachtet, so wird man nicht umhin können, die spinozistische Philosophie von dem Vorwurf des Pantheismus freizusprechen, da nach derselben den endlichen Dingen oder der Welt überhaupt schlechthin keine Wahrheit zukommt; dahingegen ist diese Philosophie allerdings pantheistisch eben um ihres Akosmismus willen. Der hiermit anerkannte Mangel hinsichtlich des Inhalts erweist sich dann auch zugleich als ein Mangel in Beziehung auf die Form, und zwar zunächst in sofern, als Spinosa die Substanz an die Spitze seines Systems stellt und dieselbe als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung definiert, ohne nachzuweisen, wie er zu diesem Unterschiede und zur Zurückführung desselben auf die substantiale Einheit gelangt. Die weitere Abhandlung des Inhalts erfolgt dann in der sogenannten mathematischen Methode, und es werden demgemäss zunächst Definitionen und Axiome aufgestellt, an welche sich Lehrsätze reihen, deren Beweis bloss in der verstandesmässigen Zurückführung auf jene unbewiesenen Voraussetzungen besteht. Ob nun schon die spinozistische Philosophie auch von solchen, welche ihren Inhalt und ihre Resultate schlechthin verwerfen, wegen der strengen Konsequenz ihrer Methode gerühmt zu werden pflegt, so ist doch in der That diese unbedingte Anerkennung der Form eben so unbegründet als die unbedingte Verwerfung des Inhalts. *Der Mangel des spinozistischen Inhalts besteht* eben *darin, dass die Form nicht als demselben immanent gewusst wird, und deshalb nur als äussere, subjektive Form an ihn herantritt.* Die Substanz, so wie dieselbe ohne vorangegangene dialektische Vermittelung unmittelbar von Spinosa aufgefasst wird, ist, als allgemeine negative Macht, gleichsam nur dieser finstere, gestaltlose Abgrund, der allen bestimmten Inhalt

als von Haus aus nichtig in sich verschlingt und nichts, was einen positiven Bestand in sich hätte, aus sich produciert.

§ 152.

Nach dem Momente, dass die Substanz als absolute Macht die sich auf sich als auf nur innere Möglichkeit beziehende und sich damit zur Accidentalität bestimmende Macht, und hievon die dadurch gesetzte Aeusserlichket unterschieden ist, ist sie eigentliches Verhältnis, wie sie in der ersten Form der Notwendigkeit Substanz ist, — Kausalitäts-Verhältnis.

b. KAUSALITÄTS-VERHÄLTNIS.

§ 153.

Die Substanz ist „Ursache", in sofern sie gegen ihr Uebergehen in die Accidentalität in sich reflektierend und so die „ursprüngliche Sache" ist, aber eben so sehr die Reflexion-in-sich oder ihre blosse Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Process des Wirkens zugleich notwendig ist.

Die Ursache hat als die ursprüngliche Sache die Bestimmung von absoluter Selbstständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Notwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, nur in die Wirkung übergegangen. *Es ist kein Inhalt*, in sofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede sein kann, *in der Wirkung, der nicht in der Ursache wäre;* — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung: die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem Gesetztsein macht. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so dass das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies Gesetztsein ist ebenso unmittelbar aufgehoben: es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; *in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich causa sui.* — Jakobi, fest in der einseitigen Vorstellung der Vermittlung, hat (Briefe über Spinoza,

2te Ausg. S. 416) die Causa sui (der *Effectus sui ist dasselbe*), diese absolute Wahrheit der Ursache, bloss für einen Formalismus genommen. Er hat auch angegeben, dass Gott nicht als Grund, sondern wesentlich als Ursache bestimmt werden müsse; dass damit das nicht gewonnen sei, was er beabsichtigte, würde sich aus einem gründlicheren Nachdenken über die Natur der Ursache ergeben haben. Auch in der endlichen Ursache und deren Vorstellung ist diese Identität in Ansehung des Inhalts vorhanden; der Regen, die Ursache, und die Nässe, die Wirkung, sind ein und dasselbe existierende Wasser. In Ansehung der Form fällt so in der Wirkung (der Nässe) die Ursache (der Regen) hinweg, aber damit auch die Bestimmung der Wirkung, die nichts ist ohne Ursache, und es bleibt nur die indifferente Nässe.

Die Ursache im gemeinen Sinne des Kausalverhältnisses ist endlich, in sofern ihr Inhalt endlich ist (wie in der endlichen Substanz), und in sofern Ursache und Wirkung als zwei verschiedene selbstständige Existenzen vorgestellt werden, — was sie aber nur sind, indem bei ihnen vom Kausalitätsverhältnis abstrahiert wird. Weil in der Endlichkeit bei dem Unterschiede der Formbestimmungen in deren Beziehung stehen geblieben wird, so wird abwechselungsweise die Ursache auch als ein Gesetztes oder als Wirkung bestimmt; diese hat dann wieder eine andere Ursache; so entsteht auch hier der Progress von Wirkungen zu Ursachen ins Unendliche. Ebenso der absteigende, indem die Wirkung nach ihrer Identität mit der Ursache selbst als Ursache und zugleich als eine andere bestimmt wird, die wieder andere Wirkungen hat, und so fort ins Unendliche.

Zusatz. So sehr der Verstand sich gegen die Substantialität zu sträuben pflegt, so geläufig ist ihm dagegen die Kausalität, d. h. das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Wenn es sich darum handelt einen Inhalt als notwendig aufzufassen, so ist es vornehmlich das Kausalitätsverhältnis, worauf denselben zurückzuführen die Verstandesreflexion sich zur Angelegenheit macht. Nun gehört zwar dieses Verhältnis allerdings zur Notwendigkeit, allein es ist dasselbe nur die eine Seite im Process der Notwendigkeit, welcher eben so sehr dies ist, die in der Kausalität enthaltene Vermittelung aufzuheben und sich als einfache Beziehung auf sich zu erweisen. Bleibt man bei der Kausalität als solcher stehen, so hat man dieselbe nicht in ihrer Wahrheit, sondern bloss als endliche Kausalität, und die Endlichkeit dieses Verhältnisses besteht dann darin, dass Ursache

und Wirkung in ihrem Unterschiede festgehalten werden. Nun aber sind diese beiden nicht nur unterschieden, sondern eben so wohl auch identisch, und dies findet sich dann auch dergestalt in unserm gewöhnlichen Bewusstsein, dass wir von der Ursache sagen, dass sie dies nur ist, in sofern sie eine Wirkung hat und von der Wirkung, dass sie dies nur ist, in sofern sie eine Ursache hat. ***Ursache und Wirkung sind*** somit ***beide ein und derselbe Inhalt, und der Unterschied derselben ist zunächst nur der des Setzens und des Gesetztseins***, welcher Formunterschied sich dann aber auch eben so wieder aufhebt, dergestalt dass die Ursache nicht nur Ursache eines Anderen, sondern auch Ursache ihrer selbst und die Wirkung nicht nur Wirkung eines Anderen, sondern auch Wirkung ihrer selbst ist. Die Endlichkeit der Dinge besteht hiernach darin, dass während Ursache und Wirkung ihrem Begriffe nach identisch sind, diese beiden Formen in der Art getrennt vorkommen, dass die Ursache zwar auch Wirkung und die Wirkung zwar auch Ursache ist, jedoch jene nicht in derselben Beziehung, in welcher sie Ursache, und diese nicht in derselben Beziehung, in welcher sie Wirkung ist. Dies giebt dann wieder den unendlichen Progress in der Gestalt einer endlosen Reihe von Ursachen, welche sich zugleich... als eine endlose Reihe von Wirkungen zeigt.

§ 154.

Von der Ursache ist die Wirkung verschieden: diese ist als solche Gesetztsein. Aber das Gesetztsein ist ebenso Reflexion-in-sich und Unmittelbarkeit, und das Wirken der Ursache, ihr Setzen, ist zugleich Voraussetzen, in sofern an der Verschiedenheit der Wirkung von der Ursache festgehalten wird. Es ist hiemit eine andere Substanz vorhanden, auf welche die Wirkung geschieht. Diese ist als unmittelbar nicht sich auf sich beziehende Negativität und aktiv, sondern passiv. Aber als Substanz ist sie ebenso aktiv, hebt die vorausgesetzte Unmittelbarkeit und die in sie gesetzte Wirkung auf, reagiert, d. h. sie hebt die Aktivität der ersten Substanz auf, welche aber ebenso dies Aufheben ihrer Unmittelbarkeit oder der in sie gesetzten Wirkung ist, hiemit die Aktivität der anderen aufhebt und reagiert. Die Kausalität ist hiemit in das Verhältnis der Wechselwirkung übergegangen.

In der Wechselwirkung, obgleich die Kausalität noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung gesetzt ist, *ist der Progress* von Ursachen und Wirkungen ins Unendliche als Progress auf wahrhafte Weise *aufgehoben*, indem das geradlinige Hinausgehen von Ursachen zu Wirkungen und von Wirkungen zu Ursachen in sich um- und zurückgebogen ist. Diese Umbeugung des unend-

lichen Progresses zu einem in sich beschlossenen Verhältnis ist wie überall die einfache Reflexion, dass in jener gedankenlosen Wiederholung nur ein und dasselbe ist, nämlich eine und eine andere Ursache, und deren Beziehung auf einander. Die Entwickelung dieser Beziehung, das Wechselwirken, ist jedoch selbst die Abwechselung des Unterscheidens, aber nicht von Ursachen, sondern von den Momenten, an deren jedem für sich, wieder nach der Identität, dass die Ursache in der Wirkung Ursache, und umgekehrt ist — nach dieser Untrennbarkeit ebenso auch das andere Moment gesetzt wird.

C. DIE WECHSELWIRKUNG.

§ 155.

Die in der Wechselwirkung als unterschieden festgehaltenen Bestimmungen sind α) an sich dasselbe; die eine Seite ist Ursache, ursprünglich, aktiv, passiv u. s. f. wie die andere. Ebenso ist das Voraussetzen einer anderen und das Wirken auf sie, die unmittelbare Ursprünglichkeit und das Gesetztsein durch den Wechsel, ein und dasselbe. Die als erste angenommene Ursache ist um ihrer Unmittelbarkeit willen passiv, Gesetztsein und Wirkung. Der Unterschied der als zwei genannten Ursachen ist daher leer, und es ist „an sich" nur Eine, sich in ihrer Wirkung ebenso als Substanz aufhebende, als sich in diesem Wirken erst verselbstständigende Ursache vorhanden.

§ 156.

Aber auch „für sich" ist diese Einheit, indem dieser ganze Wechsel das eigene Setzen der Ursache und nur dies ihr Setzen ihr Sein ist. Die Nichtigkeit der Unterschiede ist nicht nur an sich oder unsere Reflexion (vorhg. §), sondern die Wechselwirkung ist selbst dies, jede der gesetzten Bestimmungen auch wieder aufzuheben und in die entgegengesetzte zu verkehren, also jene Nichtigkeit der Momente zu „setzen", die „an sich" ist. In die Ursprünglichkeit wird eine Wirkung gesetzt, d. h. die Ursprünglichkeit wird aufgehoben; die Aktion einer Ursache wird zur Reaktion u. s. w.

Zusatz. Die Wechselwirkung ist das Kausalitätsverhältnis in seiner vollständigen Entwickelung gesetzt, und dies Verhältnis ist es dann auch, zu welchem die Reflexion ihre Zuflucht zu nehmen pflegt, wenn sich ihr die Betrachtung der Dinge unter dem Gesichtspunkte der Kausalität, um des vorher erwähnten unendlichen Progresses willen, nicht als genügend erweist. So wird z. B. bei geschichtlichen Betrachtungen zunächst die Frage verhandelt, ob der Charakter und die Sitten eines Volkes die Ursache seiner Verfassung und seiner Gesetze oder ob dieselben umgekehrt deren Wirkung seien, und es wird dann dazu fortgeschritten, diese beiden, Charakter und Sitten einerseits und Verfassung und Gesetze andererseits, unter dem Gesichtspunkte der Wechselwirkung aufzufassen, dergestalt dass die Ursache in derselben Beziehung in der sie Ursache zugleich Wirkung, und dass die Wirkung in derselben Beziehung in der sie Wirkung zugleich Ursache ist. Dasselbe geschieht dann auch bei Betrachtung der Natur und namentlich des lebendigen Organismus, dessen einzelne Organe und Funktionen sich gleichfalls als zu einander im Verhältnis der Wechselwirkung stehend erweisen. Die Wechselwirkung ist nun zwar allerdings die nächste Wahrheit des Verhältnisses von Ursache und Wirkung und es steht dieselbe so zu sagen an der Schwelle des Begriffs, jedoch eben um deswillen hat man sich mit der Anwendung dieses Verhältnisses nicht zu begnügen, in sofern es um das begreifende Erkennen zu thun ist. Bleibt man dabei stehen, einen gegebenen Inhalt bloss unter dem Gesichtspunkte der Wechselwirkung zu betrachten, so ist dies in der That ein durchaus begriffloses Verhalten; man hat es dann bloss mit einer trocknen Thatsache zu thun, und die Forderung der Vermittelung, um die es sich zunächst bei der Anwendung des Kausalitätsverhältnisses handelt, bleibt wieder unbefriedigt. Das Ungenügende bei der Anwendung des Verhältnisses der Wechselwirkung besteht näher betrachtet darin, dass dies Verhältnis, anstatt als ein Aequivalent für den Begriff gelten zu können, vielmehr selbst erst begriffen sein will und dies geschieht dadurch, dass die beiden Seiten desselben nicht als ein unmittelbar Gegebenes belassen, sondern, wie solches in den beiden vorhergehenden §§ gezeigt worden, als Momente eines Dritten, Höheren, erkannt werden, welches dann eben der Begriff ist. Betrachten wir z. B. die Sitten des spartanischen Volkes als die Wirkung seiner Verfassung, und so umgekehrt diese als die Wirkung seiner Sitten, so mag diese Betrachtung immerhin richtig sein, allein diese Auffassung gewährt um deswillen keine letzte Befriedigung, weil durch dieselbe in der That weder die Verfassung noch die Sitten dieses Volkes begriffen werden, welches nur dadurch geschieht, dass jene beiden und eben so alle die übrigen besonderen Seiten, welche das Leben und die Geschichte des spartanischen Volkes zeigen, als in diesem Begriffe begründet erkannt werden.

§ 157.

Dieser reine Wechsel mit sich selbst ist hiemit die „enthüllte" oder „gesetzte" Notwendigkeit. Das Band der Notwendigkeit als solcher ist die Identität als noch innere und verborgene, weil sie die Identität solcher ist, die als wirkliche gelten, deren Selbstständigkeit jedoch eben die Notwendigkeit sein soll. Der Verlauf der Substanz durch die Kausalität und Wechselwirkung

ist daher nur das Setzen, dass die Selbstständigkeit die unendliche negative Beziehung auf sich ist, — negative überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegen einander selbstständiger Wirklichen wird, — unendliche Beziehung auf sich selbst, indem die Selbstständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist.

§ 158.

Diese Wahrheit der Notwendigkeit ist somit die Freiheit, und *die Wahrheit der Substanz ist der Begriff*, — die Selbstständigkeit, welche das sich von sich Abstossen in unterschiedene Selbstständige, als dies Abstossen identisch mit sich, und diese bei sich selbst bleibende Wechselbewegung nur mit sich ist.

Zusatz. Die Notwendigkeit pflegt hart genannt zu werden und zwar mit Recht, in sofern bei derselben als solcher, d. h. in ihrer unmittelbaren Gestalt stehen geblieben wird. Wir haben hier einen Zustand oder überhaupt einen Inhalt, welcher sein Bestehen für sich hat, und in der Notwendigkeit ist dann zunächst dies enthalten, dass über solchen Inhalt ein Anderes kommt, wodurch derselbe zu Grunde gerichtet wird. Dies ist das Harte und das Traurige der unmittelbaren oder abstrakten Notwendigkeit. Die Identität der Beiden, welche in der Notwendigkeit als an einander gebunden erscheinen und dadurch ihrer Selbstständigkeit verlustig gehen, ist nur erst eine innere und noch nicht für die vorhanden, welche der Notwendigkeit unterworfen sind. So ist dann auch die Freiheit auf diesem Standpunkt nur erst die abstrakte Freiheit, welche nur durch Verzichtung auf dasjenige, was man unmittelbar ist und hat, gerettet wird. — Weiter ist nun aber, wie wir bisher gesehen haben, der Process der Notwendigkeit von der Art, dass durch denselben die zunächst vorhandene starre Aeusserlichkeit überwunden und dass ihr Inneres offenbart wird, wodurch es sich dann zeigt, dass die an einander Gebundenen in der That einander nicht fremd, sondern nur Momente eines Ganzen sind, deren jedes in der Beziehung auf das Andere bei sich selbst ist und mit sich selbst zusammengeht. Dies ist die ***Verklärung der Notwendigkeit zur Freiheit*** und diese Freiheit ist nicht bloss die Freiheit der abstrakten Negation, sondern vielmehr konkrete und positive Freiheit. Hieraus ist dann auch zu entnehmen, wie verkehrt es ist, die Freiheit und die Notwendigkeit als einander gegenseitig ausschliessend zu betrachten. Allerdings ist die Notwendigkeit als solche noch nicht die Freiheit; aber ***die Freiheit hat die Notwendigkeit zu ihrer Voraussetzung und enthält dieselbe als aufgehoben in sich.*** Der sittliche Mensch ist sich des Inhalts seines Thuns als eines Notwendigen an und fur sich Gültigen bewusst und leidet dadurch so wenig Abbruch an seiner Freiheit, dass diese vielmehr erst durch dieses Bewusstsein zur wirklichen und inhaltsvollen Freiheit wird, im Unterschiede von der Willkür, als der noch inhaltlosen und bloss möglichen Freiheit. Ein Verbrecher, welcher bestraft wird, mag die Strafe, die ihn trifft, als eine Beschränkung seiner Freiheit betrachten; in der That ist jedoch die Strafe nicht eine fremde Gewalt, der er

unterworfen wird, sondern nur die Manifestation seines eigenen Thuns, und indem er dies anerkennt, verhält er sich hiermit als ein Freier. Ueberhaupt ist dies die höchste Selbstständigkeit des Menschen, sich als schlechthin bestimmt durch die absolute Idee zu wissen, welches Bewusstsein und Verhalten Spinosa als den amor intellectualis Dei bezeichnet.

§ 159.

Der Begriff ist hiemit die Wahrheit des Seins und des Wesens, indem das Scheinen der Reflexion in sich selber zugleich selbstständige Unmittelbarkeit und dieses Sein verschiedener Wirklichkeit unmittelbar nur ein Scheinen in sich selbst ist.

Indem der Begriff sich als die Wahrheit des Seins und Wesens erwiesen hat, welche beide in ihn als in ihren Grund zurückgegangen sind, so hat er umgekehrt sich aus dem Sein als aus seinem Grunde entwickelt. Jene Seite des Fortgangs kann als ein Vertiefen des Seins in sich selbst, dessen Inneres durch diesen Fortgang enthüllt worden ist, diese Seite als Hervorgang des Vollkommneren aus dem Unvollkommneren betrachtet werden. Indem solche Entwicklung nur nach der letzten Seite betrachtet worden ist, hat man der Philosophie daraus einen Vorwurf gemacht. Der bestimmtere Gehalt, den die oberflächlichen Gedanken von Unvollkommnerem und Vollkommnerem hier haben, ist der Unterschied, den das Sein, als unmittelbare Einheit mit sich, vom Begriffe als der freien Vermittlung mit sich hat. Indem sich das Sein als ein Moment des Begriffes gezeigt hat, hat er sich dadurch als die Wahrheit des Seins erwiesen; als diese seine Reflexion-in-sich und als Aufheben der Vermittlung ist er das Voraussetzen des Unmittelbaren, — ein Voraussetzen, das mit der Rückkehr-in-sich identisch ist, welche Identität die Freiheit und den Begriff ausmacht. Wenn daher das Moment das Unvollkommene genannt wird, so ist der Begriff, das Vollkommene, allerdings dies, sich aus dem Unvollkommenen zu entwickeln, denn er ist wesentlich dies Aufheben seiner Voraussetzung. Aber er ist es zugleich allein, der als sich setzend die Voraussetzung macht, wie sich in der Kausalität überhaupt und näher in der Wechselwirkung ergeben hat.

Der Begriff ist so in Beziehung auf Sein und Wesen bestimmt, das zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene

Wesen zu sein, dessen Scheinen dadurch Wirklichkeit hat, und dessen Wirklichkeit zugleich freies Scheinen in sich selbst ist. Das Sein hat der Begriff auf solche Weise als seine einfache Beziehung auf sich oder als die Unmittelbarkeit seiner Einheit in sich selbst; Sein ist eine so arme Bestimmung, dass sie das Wenigste ist, was im Begriffe aufgezeigt werden kann.

Der Uebergang von der Notwendigkeit zur Freiheit oder vom Wirklichen in den Begriff ist der härteste, weil die selbstständige Wirklichkeit gedacht werden soll, als in dem Uebergehen und der Identität mit der ihr „anderen" selbstständigen Wirklichkeit alle ihre Substantialität zu haben; *so ist auch der Begriff das Härteste, weil er selbst eben diese Identität ist.* Die wirkliche Substanz als solche aber, die Ursache, die in ihrem Fürsichsein nichts in sich eindringen lassen will, ist schon der Notwendigkeit oder dem Schicksal in das Gesetztsein überzugehen unterworfen, und diese Unterwerfung ist vielmehr das Härteste. *Das Denken der Notwendigkeit ist dagegen vielmehr die Auflösung jener Härte; denn es ist das Zusammengehen Seiner im Anderen mit Sich selbst, — die Befreiung, welche nicht die Flucht der Abstraktion ist*, sondern in dem andern Wirklichen, mit dem das Wirkliche durch die Macht der Notwendigkeit zusammengebunden ist, sich nicht als anderes sondern sein eigenes Sein und Setzen zu haben. Als für sich existierend heisst diese Befreiung „Ich", als zu ihrer Totalität entwickelt freier Geist, als Empfindung Liebe, als Genuss Seeligkeit. — Die grosse Anschauung der spinozistischen Substanz ist nur „an sich" die Befreiung von endlichem Fürsichsein; aber der Begriff selbst ist „für sich" die Macht der Notwendigkeit und die wirkliche Freiheit.

Zusatz. Wenn der Begriff, wie dies hier geschehen, als die Wahrheit des Seins und des Wesens bezeichnet wird, so muss man der Frage gewärtig sein, warum nicht mit demselben der Anfang gemacht worden ist. Darauf dient zur Antwort, dass wo es sich um denkende Erkenntnis handelt, mit der Wahrheit um deswillen nicht angefangen werden kann, weil die Wahrheit, als den Anfang bildend, auf blosser Versicherung beruhen würde, die gedachte Wahrheit aber als solche sich dem Denken zu bewähren hat. *Würde der Begriff an die Spitze der Logik gestellt und, wie dies dem Inhalt nach ganz richtig ist, als die Einheit des Seins und des Wesens definiert, so entstände die Frage, was man sich unter*

dem Sein und was unter dem Wesen zu denken hat und wie diese beiden dazu kommen in die Einheit des Begriffes zusammengefasst zu werden. Hiermit wäre dann aber nur dem Namen und nicht der Sache nach mit dem Begriffe angefangen worden. Der eigentliche Anfang würde mit dem Sein gemacht, wie solches auch hier geschehen, nur mit dem Unterschiede, dass die Bestimmungen des Seins und eben so auch die des Wesens unmittelbar aus der Vorstellung würden aufzunehmen sein, wohingegen wir das Sein und das Wesen in ihrer eigenen dialektischen Entwickelung betrachtet und als sich selbst zur Einheit des Begriffes aufhebend erkannt haben.

DRITTE ABTEILUNG DER LOGIK.

DIE LEHRE VOM BEGRIFF.

§ 160.

Der Begriff ist das Freie, als die für sie seiende substantielle Macht und ist Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist; so ist er in seiner Identität mit sich „das an und für sich Bestimmte".

Zusatz. *Der Standpunkt des Begriffs ist überhaupt der des absoluten Idealismus* und die Philosophie ist begreifendes Erkennen, in sofern, als in ihr Alles, was dem sonstigen Bewusstsein als ein seiendes und in seiner Unmittelbarkeit Selbstständiges gilt, bloss als ein ideelles Moment gewusst wird. *In der Verstandeslogik pflegt der Begriff als eine blosse Form des Denkens und näher als eine allgemeine Vorstellung betrachtet zu werden* und diese untergeordnete Auffassung des Begriffs ist es dann, auf welche sich die von Seiten der Empfindung und des Herzens so oft wiederholte Behauptung bezieht, dass die Begriffe als solche etwas Totes, Leeres und Abstraktes seien. *In der That verhält es sich indess gerade umgekehrt, und ist der Begriff vielmehr das Princip alles Lebens* und damit zugleich das schlechthin Konkrete. Dass dem so ist, dies hat sich als das Resultat der ganzen bisherigen logischen Bewegung ergeben und braucht deshalb nicht erst hier bewiesen zu werden. Was hierbei namentlich den hinsichtlich des Begriffs, als des vermeintlich nur Formellen, geltend gemachten Gegensatz von Form und Inhalt anbetrifft, so liegt uns derselbe sammt allen den übrigen von der Reflexion festgehaltenen Gegensätzen als dialektisch, d. h. durch sich selbst überwunden, bereits im Rücken und ist es eben der Begriff, welcher alle die früheren Bestimmungen des Denkens als aufgehoben in sich enthält. Allerdings ist der Begriff als Form zu betrachten, allein als unendliche, schöpferische Form, welche die Fülle alles Inhalts in sich beschliesst und zugleich aus sich entlässt. Eben so mag denn auch der Begriff immerhin abstrakt genannt werden, wenn man unter dem Konkreten nur das sinnlich Konkrete, überhaupt das unmittelbar Wahrnehmbare, versteht: *der Begriff als solcher lässt sich nicht mit den Händen greifen und überhaupt muss uns, wenn es sich um den Begriff handelt, Hören und Sehen vergangen sein.* Gleichwohl ist der Begriff, wie vorher bemerkt wurde, zugleich das schlechthin Konkrete, und zwar in sofern als derselbe das Sein und das Wesen und damit den ganzen Reichtum dieser beiden Sphären, in ideeller Einheit in sich enthält. — Wenn, wie solches früher bemerkt worden ist, die verschiedenen Stufen der logischen Idee als eine Reihe von Definitionen des Absoluten betrachtet werden können, *so ist die Definition des Absoluten, welche sich uns hier ergiebt, die, dass dasselbe der Begriff ist. Dabei muss man dann freilich den Begriff in einem anderen und höheren Sinne auffassen, als solches in der Verstandeslogik geschieht,* welcher zufolge der Begriff bloss als eine an sich inhaltslose Form unseres subjektiven Denkens betrachtet wird. Es könnte hierbei zunächst nur noch die *Frage* aufgeworfen werden, *warum, wenn in der spekulativen Logik der Begriff eine so ganz andere Bedeutung hat, als man sonst mit diesem Ausdruck zu verbinden pflegt, dieses ganz Andere hier gleichwohl Begriff genannt und dadurch Veranlassung zu Missverständnis und Verwirrung gegeben wird?* Auf solche Frage wäre zu erwidern, dass wie gross auch der Abstand zwischen dem Begriffe der formalen Logik und dem spekulativen Begriffe sein mag, bei näherer Betrachtung es sich doch ergiebt, dass die tiefere Bedeutung des Begriffes dem allgemeinen Sprachgebrauch keineswegs so fremd ist als dies zunächst der Fall zu sein scheint. Man spricht von der Ableitung eines Inhalts, so z. B. der das Eigentum betreffenden Rechtsbestimmungen, aus dem Begriffe des Eigentums, und eben so umgekehrt von der Zurückführung eines solchen Inhalts auf den Begriff. Damit aber wird anerkannt, dass der Begriff nicht bloss eine an sich inhaltslose Form ist, da einerseits aus einer solchen nichts abzuleiten wäre und andererseits durch die Zurückführung eines gegebenen Inhalts auf die leere Form des Begriffes, derselbe nur seiner Bestimmtheit würde beraubt, aber nicht erkannt werden.

§ 161.

Das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Uebergehen noch Scheinen in Anderes, sondern Entwicklung, indem das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische mit einander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffes ist.

Zusatz. Uebergehen in Anderes ist der dialektische Process in der Sphäre des Seins und Scheinen in Anderes in der Sphäre des Wesens. Die Bewegung des Begriffes ist dagegen Entwickelung, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist. In der Natur ist es das organische Leben, welches der Stufe des Begriffes entspricht. So entwickelt sich z. B. die Pflanze aus ihrem Keime. Dieser enthält bereits die ganze Pflanze in sich, aber in ideeller Weise, und man hat somit deren Entwickelung nicht so aufzufassen, als ob die verschiedenen Teile der Pflanze, Wurzel, Stengel, Blätter u. s. w. im Keime bereits realiter, jedoch nur ganz klein vorhanden wären. Dies ist die sogenannte Einschachtelungshypothese, deren Mangel somit darin besteht, dass dasjenige, was nur erst in ideeller Weise vorhanden ist, als bereits existierend betrachtet wird. Das Richtige in dieser Hypothese ist dagegen dies, dass der Begriff in seinem Process bei sich selbst bleibt und dass durch denselben dem Inhalt nach

nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird. Diese Natur des Begriffs, sich in seinem Process als Entwickelung seiner selbst zu erweisen, ist es dann auch, welche man vor Augen hat, wenn man von dem Menschen angeborenen Ideen spricht oder, wie solches Platon gethan, alles Lernen bloss als Erinnerung betrachtet, welches jedoch gleichfalls nicht so verstanden werden darf, als ob dasjenige was den Inhalt des durch Unterricht gebildeten Bewusstseins ausmacht, in seiner bestimmten Entfaltung vorher schon in demselben Bewusstsein wäre vorhanden gewesen. — *Die Bewegung des Begriffes ist gleichsam nur als ein Spiel zu betrachten: das Andere was durch dieselbe gesetzt wird, ist in der That nicht ein Anderes. In der christlich religiösen Lehre ist dies so ausgesprochen, dass Gott* nicht nur eine Welt erschaffen hat, die ihm als ein Anderes gegenübersteht, sondern dass er auch *von Ewigkeit her einen Sohn erzeugt hat, in welchem er als Geist bei sich selbst ist.*

§ 162.

Die Lehre vom Begriffe teilt sich in die Lehre 1) von dem subjektiven oder formellen Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmten, oder von der Objektivität, 3) von der Idee, dem Subjekt-Objekte, der Einheit des Begriffs und der Objektivität, der absoluten Wahrheit.

Die gewöhnliche Logik fasst nur die Materien in sich, die hier als ein Teil des dritten Teils des Ganzen vorkommen, ausserdem die oben vorgekommenen sogenannten Gesetze des Denkens und in der angewandten Logik einiges von dem Erkennen, womit noch psychologisches, metaphysisches und sonst empirisches Material verbunden wird, weil jene Formen des Denkens dann endlich für sich nicht mehr genügten; damit hat diese Wissenschaft jedoch die feste Richtung verloren. — Jene Formen, die wenigstens zum eigentlichen Gebiete der Logik gehören, werden übrigens nur als Bestimmungen des bewussten und zwar desselben als nur verständigen, nicht vernünftigen Denkens genommen.

Die vorhergehenden logischen Bestimmungen, *die Bestimmungen des Seins und Wesens, sind* zwar nicht blosse Gedankenbestimmungen; in ihrem Uebergehen, dem dialektischen Momente, und in ihrer Rückkehr in sich und Totalität erweisen sie sich als Begriffe. Aber sie sind (vgl. § 84 u. 112) nur bestimmte Begriffe, *Begriffe an sich, oder was dasselbe ist, für uns*, indem das Andere, in das jede Bestimmung übergeht oder in welchem sie scheint und damit als relatives ist, nicht als Besonderes, noch ihr Drittes als Einzelnes oder Subjekt bestimmt,

nicht die Identität der Bestimmung in ihrer entgegengesetzten, ihre Freiheit, „gesetzt" ist, weil sie nicht Allgemeinheit ist. — *Was gewöhnlich unter Begriffen verstanden wird, sind Verstandesbestimmungen, auch nur allgemeine Vorstellungen:* daher überhaupt endliche Bestimmungen. (Vergl. § 62.)

Die Logik des Begriffes wird gewöhnlich als nur formale Wissenschaft so verstanden, dass es ihr auf die Form als solche des Begriffs, des Urteils und Schlusses, aber ganz und gar nicht darauf ankomme, ob Etwas wahr sei, sondern dies hange ganz allein vom Inhalte ab. Wären wirklich *die logischen Formen des Begriffes* tote, unwirksame und gleichgültige Behälter von Vorstellungen oder Gedanken, so wäre ihre Kenntnis eine für die Wahrheit sehr überflüssige und entbehrliche Historie. In der That aber sind sie umgekehrt als Formen des Begriffs der lebendige Geist des Wirklichen, und *von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist. Die Wahrheit dieser Formen für sich selbst ist aber seither nie betrachtet und untersucht worden, eben so wenig als ihr notwendiger Zusammenhang.*

DER SUBJEKTIVE BEGRIFF.

a. DER BEGRIFF ALS SOLCHER.

§ 163.

Der Begriff als solcher enthält die Momente der Allgemeinheit, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, — der Besonderheit, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der Einzelnheit, als der Reflexion in sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das an und für sich Bestimmte und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist.

Das Einzelne ist dasselbe, was das Wirkliche ist, nur dass jenes aus dem Begriffe hervorgegangen, somit als Allgemeines als die negative Identität mit sich gesetzt ist. Das Wirkliche, weil es nur erst an sich oder unmittelbar die Einheit des Wesens und der Existenz ist, kann es wirken; die Einzelnheit des Begriffes aber ist schlechthin das Wirkende, und zwar auch nicht mehr wie die Ursache mit dem Scheine, ein Anderes zu wirken, sondern das Wirkende seiner selbst. — Die Einzelnheit ist aber nicht in dem Sinne nur unmittelbarer Einzelnheit zu nehmen, nach der wir von einzelnen Dingen, Menschen sprechen; diese Bestimmtheit der Einzelnheit kommt erst beim Urteile vor. *Jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff* (§ 160), *aber die Einzelnheit, das Subjekt, ist der als Totalität gesetzte Begriff.*

Zusatz 1. Wenn vom Begriffe gesprochen wird, ist es gewöhnlich nur die abstrakte Allgemeinheit, welche man dabei vor Augen hat, und der Begriff pflegt dann auch wohl eine allgemeine Vorstellung definiert zu werden. Man spricht demgemäss vom Begriffe der Farbe, der Pflanze, des Tieres u. s. w. und diese Begriffe sollen dadurch entstehen, dass, bei Hinweglassung des Besonderen, wodurch sich die verschiedenen Farben, Pflanzen, Tiere u. s. w. von

einander unterscheiden, das denselben Gemeinschaftliche festgehalten werde. Dies ist die Weise, wie der Verstand den Begriff auffasst, und das Gefühl hat Recht, wenn es solche Begriffe für hohl und leer, für blosse Schemen und Schatten erklärt. Nun aber ist das Allgemeine des Begriffes nicht bloss ein Gemeinschaftliches, welchem gegenüber das Besondere seinen Bestand für sich hat, sondern vielmehr das sich selbst Besondernde (Specificierende) und in seinem Anderen in ungetrübter Klarheit bei sich selbst Bleibende. Es ist von der grössten Wichtigkeit, sowohl für das Erkennen als auch für unser praktisches Verhalten, dass das bloss Gemeinschaftliche nicht mit dem wahrhaft Allgemeinen, dem Universalen, verwechselt wird. Alle Vorwürfe welche gegen das Denken überhaupt, und dann näher das philosophische Denken, vom Standpunkt des Gefühls aus erhoben zu werden pflegen und die so oft wiederholte Behauptung von der Gefährlichkeit des angeblich zu weit getriebenen Denkens, haben ihren Grund in jener Verwechselung. *Das Allgemeine in seiner wahren und umfassenden Bedeutung ist* übrigens *ein Gedanke, von welchem gesagt werden muss, dass es Jahrtausende gekostet hat, bevor derselbe in das Bewusstsein der Menschen getreten* und welcher erst durch das Christentum zu seiner vollen Anerkennung gelangt ist. Die sonst so hochgebildeten Griechen haben weder Gott in seiner wahren Allgemeinheit gewusst noch auch den Menschen. Die Götter der Griechen waren nur die besonderen Mächte des Geistes, und der allgemeine Gott, der Gott der Nationen, war für die Athener noch der verborgene Gott. So bestand denn auch für die Griechen zwischen ihnen selbst und den Barbaren eine absolute Kluft, und der Mensch als solcher war noch nicht anerkannt in seinem unendlichen Werte und seiner unendlichen Berechtigung. Man hat wohl die Frage aufgeworfen, worin der Grund davon liege, dass in dem modernen Europa die Sklaverei verschwunden sei, und dann bald jenen besondern Umstand zur Erklärung dieser Erscheinung angeführt. Der wahrhafte Grund, weshalb es im christlichen Europa keine Sklaven mehr giebt, ist in nichts Anderem als im Principe des Christentums selbst zu suchen. *Die christliche Religion ist die Religion der absoluten Freiheit* und nur für den Christen gilt der Mensch als solcher, in seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit. Was dem Sklaven fehlt, das ist die Anerkennung seiner Persönlichkeit; *das Princip der Persönlichkeit* aber *ist die Allgemeinheit.* Der Herr betrachtet den Sklaven nicht als Person sondern als selbstlose Sache, und der Sklave gilt nicht selbst als Ich sondern der Herr ist sein Ich. — Der vorher erwähnte Unterschied zwischen dem bloss Gemeinschaftlichen und dem wahrhaft Allgemeinen findet sich in Rousseau's bekanntem Contrat Social auf eine treffende Weise dadurch ausgesprochen, dass darin gesagt wird, die Gesetze eines Staats müssen aus dem allgemeinen Willen (der volonté générale) hervorgehen, brauchten aber deshalb gar nicht der Wille Aller (volonté de tous) zu sein. Rousseau würde in Beziehung auf die Theorie des Staats Gründlicheres geleistet haben, wenn er diesen Unterschied immer vor Augen behalten hätte. Der allgemeine Wille ist der Begriff des Willens, und die Gesetze sind die in diesem Begriffe begründeten besonderen Bestimmungen des Willens.

Zusatz 2. Hinsichtlich der in der Verstandeslogik üblichen Erörterung über die Entstehung und Bildung der Begriffe, ist noch zu bemerken, dass wir die Begriffe gar nicht bilden, und dass *der Begriff überhaupt gar nicht als etwas Entstandenes zu betrachten* ist. Allerdings ist der Begriff nicht bloss das Sein oder das Unmittelbare, sondern es gehört zu demselben auch Vermittelung; diese

liegt aber in ihm selbst, und *der Begriff ist das durch sich und mit sich selbst Vermittelte.* Es ist verkehrt anzunehmen, erst seien die Gegenstände, welche den Inhalt unserer Vorstellungen bilden, und dann hinterdrein komme unsere subjektive Thätigkeit, welche durch die vorher erwähnte Operation des Abstrahierens und des Zusammenfassens des den Gegenständen Gemeinschaftlichen die Begriffe derselben bilde. *Der Begriff ist* vielmehr *das wahrhafte Erste, und die Dinge sind das was sie sind durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarendes Begriffes.* In unserem religiösen Bewusstsein kommt dies so vor, dass wir sagen, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, oder, anders ausgedrückt, die Welt und die endlichen Dinge seien aus der Fülle der göttlichen Gedanken und der göttlichen Ratschlüsse hervorgegangen. Damit ist anerkannt, dass der Gedanke, und näher der Begriff, die unendliche Form oder die freie, schöpferische Thätigkeit ist, welche nicht eines ausserhalb ihrer vorhandenen Stoffes bedarf, um sich zu realisieren.

§ 164.

Der Begriff ist das schlechthin Konkrete, weil die negative Einheit mit sich als An- und Fürsich-bestimmtsein, welches die Einzelnheit ist, selbst seine Beziehung auf sich, die Allgemeinheit ausmacht. Die Momente des Begriffes können in sofern nicht abgesondert werden; die Reflexionsbestimmungen sollen jede für sich abgesondert von der entgegengesetzten gefasst werden und gelten; aber indem im Begriff ihre Identität gesetzt ist, kann jedes seiner Momente unmittelbar nur aus und mit den anderen gefasst werden.

Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität, Unterschied und Grund. Aber *das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, dass in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei.* Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, dass es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, dass es Subjekt, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantial sei. Dies ist die „gesetzte" Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§ 160) — die „Klarheit" des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern eben so durchsichtig ist.

Man hört nichts gewöhnlicher sagen, als dass der Begrift etwas Abstraktes sei. Dies ist teils in sofern richtig, als das

Denken überhaupt und nicht das empirisch konkrete Sinnliche sein Element, teils als er noch nicht die Idee ist. In sofern ist der subjektive Begriff noch formal, jedoch gar nicht als ob er je einen anderen Inhalt haben oder erhalten sollte als sich selbst. — Als die absolute Form selbst ist er alle Bestimmtheit, aber wie sie in ihrer Wahrheit ist. *Ob er also gleich abstrakt ist, so ist er das Konkrete, und zwar das schlechthin Konkrete, das Subjekt als solches.* Das Absolut-Konkrete ist der Geist (s. Anm. § 159), — der Begriff, in sofern er als Begriff, sich unterscheidend von seiner Objektivität, die aber des Unterscheidens unerachtet die seinige bleibt, existiert. Alles andere Konkrete, so reich es sei, ist nicht so innig identisch mit sich und darum an ihm selbst nicht so konkret, am wenigsten das was man gemeinhin unter Konkretem versteht, eine äusserlich zusammengehaltene Mannigfaltigkeit. *Was auch Begriffe und zwar bestimmte Begriffe genannt werden, z. B. Mensch, Haus, Tier u. s. f., sind einfache Bestimmungen und abstrakte Vorstellungen,* — Abstraktionen, die vom Begriffe nur das Moment der Allgemeinheit nehmen und die Besonderheit und Einzelnheit weglassen, so nicht an ihnen entwickelt sind und damit gerade vom Begriff abstrahieren.

§ 165.

Das Moment der Einzelnheit sétzt erst die Momente des Begriffes als Unterschiedė, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher zunächst das freie Unterscheiden desselben als die erste Negation ist, womit die Bestimmtheit des Begriffes gesetzt wird, aber als Besonderheit, d. h. dass die Unterschiedenen erstlich nur die Bestimmtheit der Begriffsmomente gegeneinander haben, und dass zweitens ebenso ihre Identität, dass das eine das andere ist, gesétzt ist; diese gesétzte Besonderheit des Begriffes ist das Urteil.

Die gewöhnlichen Arten von klaren, deutlichen und adäquaten Begriffen gehören nicht dem Begriffe sondern der Psychologie in sofern an, als unter klarem und deutlichem Begriffe Vorstellungen gemeint sind, unter jenem eine abstrakte, einfach bestimmte, unter diesem eine solche, an der aber noch ein

Merkmal, d. h. irgend eine Bestimmtheit zum Zeichen für das subjektive Erkennen herausgehoben ist. Nichts ist so sehr selbst das Merkmal der Aeusserlichkeit und des Verkommens der Logik, als die beliebte Kategorie des Merkmals. Der „adäquate" spielt mehr auf den Begriff, ja selbst auf die Idee an, aber drückt noch nichts als das Formale der Uebereinstimmung eines Begriffes oder auch einer Vorstellung mit ihrem Objekte, — einem äusserlichen Dinge aus. — Den sogenannten subordinierten Begriffen liegt der begrifflose Unterschied vom Allgemeinen und Besondern, und deren Verhältnis-Beziehung in einer äusserlichen Reflexion zu Grunde. Ferner aber eine Aufzählung von Arten konträrer und kontradiktorischer, bejahender, verneinender Begriffe, u. s. f. ist nichts anderes als ein Auflesen nach Zufall von Bestimmtheiten des Gedankens, welche für sich der Sphäre des Seins oder Wesens angehören, wo sie bereits betrachtet worden sind, und die mit der Begriffsbestimmtheit selbst als solcher nichts zu thun haben. — Die wahrhaften Unterschiede des Begriffes, der allgemeine, besondere und einzelne, machen allein doch auch nur in sofern Arten desselben aus als sie von einer äusserlichen Reflexion auseinander gehalten werden. — Die immanente Unterscheidung und Bestimmen des Begriffes ist im Urteile vorhanden, denn das Urteilen ist das Bestimmen des Begriffs.

b. DAS URTEIL.

§ 166

Das Urteil ist der Begriff in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als fürsichseiende und zugleich mit sich, nicht mit einander identische gesetzt sind.

Gewöhnlich denkt man beim Urteil zuerst an die Selbstständigkeit der Extreme, des Subjekts und Prädikats, dass jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich, und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung ausser jenem Subjekt etwa in meinem Kopfe sei, — die dann von mir mit jener zusammengebracht, und hiemit geurteilt werde. Indem jedoch die Kopula, „ist", das Prädikat vom Subjekte aussagt, wird jenes äusserliche subjektive Subsumieren wieder aufgehoben und das Urteil als eine Bestimmung des Gegenstandes selbst genommen. — Die etymologische Bedeutung des Urteils in unsrer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste, und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist.

Das abstrakte Urteil ist der Satz: das Einzelne ist das Allgemeine. Dies sind die Bestimmungen, die das Subjekt und Prädikat zunächst gegen einander haben, indem die Momente des Begriffs in ihrer unmittelbaren Bestimmtheit oder ersten Abstraktion genommen werden. (Die Sätze: das Besondere ist das Allgemeine, und: das Einzelne ist das Besondere, gehören der weiteren Fortbestimmung des Urteils an.) *Es ist für einen verwundernswürdigen Mangel an Beobachtung anzusehen, das Faktum in den Logiken nicht angegeben zu finden, dass in jedem Urteil solcher Satz ausgesprochen wird: das Einzelne ist das Allgemeine*, oder noch bestimmter: das Subjekt ist das Prädikat (z. B. Gott ist absoluter Geist). Freilich sind die Bestimmungen Einzelnheit und Allgemeinheit, Subjekt und Prädikat auch unterschieden, aber darum bleibt nicht weniger das ganz allgemeine Faktum, dass jedes Urteil sie als identisch aussagt.

Die Kopula „ist" kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäusserung identisch mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als „seine" Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isoliert werden können. Die früheren Reflexionsbestimmtheiten haben in ihren Verhältnissen auch die Beziehung auf einander, aber ihr Zusammenhang ist nur das Haben, nicht das Sein, die als solche gesetzte Identität oder die Allgemeinheit. *Das Urteil ist* deswegen erst *die* wahrhafte *Besonderheit des Begriffs, denn es ist die Bestimmtheit oder Unterscheidung desselben, welche* aber *Allgemeinheit bleibt.*

Zusatz. Das Urteil pflegt als eine Verbindung von Begriffen, und zwar von verschiedenartigen Begriffen betrachtet zu werden. Das Richtige in dieser Auffassung ist dies, dass der Begriff allerdings die Voraussetzung des Urteils bildet und im Urteil in der Form des Unterschiedes auftritt; dahingegen ist es falsch, von verschiedenartigen Begriffen zu reden, denn *der Begriff als solcher, obschon konkret, ist doch wesentlich einer*, und die in ihm enthaltenen Momente sind nicht als verschiedene Arten zu betrachten, und ebenso falsch ist es von einer Verbindung der Seiten des Urteils zu sprechen, da, wenn von einer Verbindung

die Rede ist, die Verbundenen als auch ohne die Verbindung für sich vorhanden gedacht werden. Diese äusserliche Auffassung zeigt sich dann noch bestimmter, wenn von dem Urteil gesagt wird, dass dasselbe dadurch zu Stande komme, dass einem Subjekt ein Prädikat beigelegt werde. Das Subjekt gilt hierbei als draussen für sich bestehend und das Prädikat als in unserm Kopfe befindlich. Dieser Vorstellung widerspricht indess schon die Kopula „ist". Wenn wir sagen: diese Rose ist rot, oder dieses Gemälde ist schön, so ist damit ausgesprochen, dass wir es nicht sind, die wir es der Rose erst äusserlich anthun rot, oder dem Gemälde schön zu sein, sondern dass dies die eigenen Bestimmungen dieser Gegenstände sind. Ein fernerer Mangel der in der formalen Logik gewöhnlichen Auffassung des Urteils besteht dann darin, dass derselben zufolge das Urteil überhaupt bloss als etwas Zufälliges erscheint, und dass der Fortgang vom Begriff zum Urteil nicht nachgewiesen wird. Nun aber ist *der Begriff als solcher* nicht, wie der Verstand meint, processlos in sich verharrend, sondern vielmehr, als unendliche Form, schlechthin thätig, *gleichsam das punctum saliens aller Lebendigkeit, und somit sich von sich selbst unterscheidend.* Diese durch die eigene Thätigkeit des Begriffs gesetzte Diremtion desselben in den Unterschied seiner Momente ist das Urteil, dessen Bedeutung hiernach als die Besonderung des Begriffes aufzufassen ist. Dieser ist zwar an sich schon das Besondere, allein im Begriff als solchem ist das Besondere noch nicht gesetzt, sondern noch in durchsichtiger Einheit mit dem Allgemeinen. So enthält z. B., wie früher (§ 160 Zusatz) bemerkt wurde, der Keim einer Pflanze zwar bereits das Besondere der Wurzel, der Zweige, der Blätter u. s. f., allein dies Besondere ist nur erst an sich vorhanden und wird erst gesetzt indem der Keim sich erschliesst, welches als das Urteil der Pflanze zu betrachten ist. Dies Beispiel kann dann auch dazu dienen, bemerklich zu machen, wie weder der Begriff, noch das Urteil bloss in unserm Kopfe befindlich sind und nicht bloss von uns gebildet werden. *Der Begriff ist das den Dingen selbst Innewohnende, wodurch sie das sind was sie sind, und einen Gegenstand begreifen heisst somit sich seines Begriffes bewusst werden;* schreiten wir dann zur Beurteilung des Gegenstandes, so ist es nicht unser subjektives Thun, wodurch dem Gegenstande dies oder jenes Prädikat beigelegt wird, sondern wir betrachten den Gegenstand in der durch seinen Begriff gesetzten Bestimmtheit.

§ 167.

Das Urteil wird gewöhnlich in subjektivem Sinne genommen als eine Operation und Form, die bloss im selbstbewusten Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urteil ist ganz allgemein zu nehmen: *alle Dinge sind ein Urteil,* d. h. sie sind Einzelne, welche eine Allgemeinheit oder innere Natur in sich sind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelnheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch.

Jenem bloss subjektiv sein sollenden Sinne des Urteils als ob Ich einem Subjekte ein Prädikat „beilegte", widerspricht der vielmehr objektive Ausdruck des Urteils: die Rose ist rot, Gold ist Metall u. s. f.; nicht Ich lege ihnen etwas erst bei. — Die Urteile sind von den Sätzen unterschieden; die letzteren enthalten eine Bestimmung von den Subjekten, die nicht im Verhältnis der Allgemeinheit zu ihnen steht, — einen Zustand, eine einzelne Handlung und dergleichen; Cäsar ist zu Rom in dem und dem Jahre geboren, hat 10 Jahre in Gallien Krieg geführt, ist über den Rubikon gegangen u. s. f. sind Sätze, keine Urteile. Es ist ferner etwas ganz Leeres zu sagen, dass dergleichen Sätze: z. B. ich habe heute Nacht gut geschlafen, — oder auch: Präsentiert das Gewehr! in die Form eines Urteils gebracht werden können. Nur dann würde ein Satz: es fährt ein Wagen vorüber, — ein und zwar subjektives Urteil sein, wenn es zweifelhaft sein könnte, ob das vorüber sich Bewegende ein Wagen sei, oder ob der Gegenstand sich bewege und nicht vielmehr der Standpunkt, von dem wir ihn beobachten, — wo das Interesse also darauf geht, für noch nicht gehörig bestimmte Vorstellung die Bestimmung zu finden.

§ 168.

Der Standpunkt des Urteils ist die Endlichkeit, und die Endlichkeit der Dinge besteht auf demselben darin, dass sie ein Urteil sind, dass ihr Dasein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt sind; sonst wären die Dinge Nichts; aber dass diese ihre Momente sowohl bereits verschieden, als überhaupt trennbar sind.

§ 169.

Im abstrakten Urteile: das Einzelne ist das Allgemeine, ist das Subjekt als das negativ sich auf sich beziehende das unmittelbar Konkrete, das Prädikat hingegen das Abstrakte, Unbestimmte, das Allgemeine. Da sie aber durch „ist" zusammenhangen, so muss auch das Prädikat in seiner Allgemeinheit die Bestimmtheit des Subjektes enthalten, so ist sie die Besonderheit, und diese die gesetzte Identität des Subjekts und Prädikats; als das hiemit gegen diesen Formunterschied Gleichgültige ist sie der Inhalt.

Das Subjekt hat erst im Prädikate seine ausdrückliche Bestimmtheit und Inhalt; für sich ist es deswegen eine blosse Vorstellung oder ein leerer Name. In den Urteilen „Gott ist das Allerrealste" u. s. f. oder „das Absolute ist identisch mit sich" u. s. f. — ist Gott, das Absolute ein blosser Name; was das Subjekt ist, ist erst im Prädikate gesagt. Was es als Konkretes sonst noch wäre, geht dieses Urteil nicht an. (Vergl. § 31.)

Zusatz. Sagt man: das Subjekt ist das, wovon etwas ausgesagt und das Prädikat ist das Ausgesagte, so ist dies etwas sehr Triviales, und man erfährt dadurch nichts Näheres über den Unterschied dieser beiden. Das Subjekt ist seinem Gedanken nach zunächst das Einzelne und das Prädikat das Allgemeine. In der weiteren Entwickelung des Urteils geschieht es dann, dass das Subjekt nicht bloss das unmittelbar Einzelne und das Prädikat nicht bloss das abstrakt Allgemeine bleibt; Subjekt und Prädikat erhalten demnächst auch die Bedeutung, jenes: des Besonderen und des Allgemeinen, und dieses: des Besonderen und des Einzelnen. Dieser Wechsel in der Bedeutung der beiden Seiten des Urteils ist es, welcher unter den beiden Benennungen Subjekt und Prädikat statt findet.

§ 170.

Was die nähere Bestimmtheit des Subjekts und Prädikats betrifft, so ist das erstere, als die negative Beziehung auf sich selbst (§ 163 166 Anm.), das zu Grunde liegende Feste, in welchem das Prädikat sein Bestehen hat und ideell ist, (es inhäriert dem Subjekte,) und indem das Subjekt überhaupt und unmittelbar konkret ist, ist der bestimmte Inhalt des Prädikats nur Eine der vielen Bestimmtheiten des Subjekts, und dieses reicher und weiter als das Prädikat.

Umgekehrt ist das Prädikat als das Allgemeine für sich bestehend und gleichgültig, ob dies Subjekt ist oder nicht; es geht über das Subjekt hinaus, subsumiert dasselbe unter sich, und ist seinerseits weiter als das Subjekt. Der bestimmte Inhalt des Prädikats (vorh. §) macht allein die Identität beider aus.

§ 171.

Subjekt, Prädikat, und der bestimmte Inhalt oder die Identität, sind zunächst im Urteile in ihrer Beziehung selbst als verschieden, auseinander fallend, gesetzt. An sich, d. i. dem Begriffe nach, aber sind sie identisch, indem die konkrete Totalität des Subjekts dies ist, nicht irgend eine unbestimmte Mannigfaltigkeit zu sein, sondern allein Einzelnheit, das Besondere und Allgemeine in einer Identität, und eben diese Einheit ist das Prädikat (§ 170). — In der Kopula ist ferner die Identität des Subjekts und Prädikats zwar gesetzt, aber zunächst nur als abstraktes Ist. Nach dieser Identität ist das Subjekt auch in der Bestimmung des Prädikats zu sétzen, womit auch dieses die Bestimmung der ersteren erhält, und die Kopula sich „erfüllt". Dies ist die Fortbestimmung des Urteils durch die inhaltsvolle Kopula zum Schlusse. Zunächst am Urteile ist die Fortbestimmung desselben das Bestimmen der zuerst abstrakten, sinnlichen Allgemeinheit zur Allheit, Gattung und Art, und zur entwickelten Begriffs-Allgemeinheit.

Die Erkenntnis der Fortbestimmung des Urteils giebt demjenigen, was als Arten des Urteils aufgeführt zu werden pflegt, erst sowohl einen Zusammenhang als einen Sinn. Ausserdem, dass die gewöhnliche Aufzählung als ganz zufällig aussieht, ist sie etwas Oberflächliches und selbst Wüstes und Wildes in der Angabe der Unterschiede; wie positives, kategorisches, assertorisches Urteil unterschieden seien, ist teils überhaupt aus der Luft gegriffen, teils bleibt es unbestimmt. Die verschiedenen Urteile sind als notwendig aus einander folgend und als ein Fortbestimmen des Begriffes zu betrachten, denn *das Urteil* selbst *ist nichts als der „bestimmte" Begriff.*

In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des Seins und Wesens sind die bestimmten Begriffe als Urteile Reproduktionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffes gesetzt.

Zusatz. Die verschiedenen Arten des Urteils sind nicht bloss als eine empirische Mannigfaltigkeit, sondern als eine durch das Denken bestimmte Totalität aufzufassen, und es gehört zu den grossen Verdiensten Kants zuerst diese Forderung geltend gemacht zu haben. Ob nun schon die von Kant aufgestellte Einteilung der Urteile nach dem Schema seiner Kategorientafel in Urteile der Qualität, der Quantität, der Relation und der Modalität, teils wegen der bloss formalen Anwendung des Schemas dieser Kategorien, teils auch um ihres Inhalts willen, nicht als genügend anerkannt werden kann, liegt doch derselben die wahrhafte Anschauung zu Grunde, dass es die allgemeinen Formen der logischen Idee selbst sind, wodurch die verschiedenen Arten des Urteils bestimmt werden. Wir erhalten demgemäss zunächst drei Hauptarten des Urteils, welche den Stufen des Seins, des Wesens und des Begriffs entsprechen. Die

zweite dieser Hauptarten ist dann, dem Charakter des Wesens als der Stufe der Differenz entsprechend, noch wieder in sich gedoppelt. Der innere Grund dieser Systematik des Urteils ist darin zu suchen, dass da der Begriff die ideelle einheit des Seins und des Wesens ist, seine im Urteil zu Stande kommende Entfaltung auch zunächst diese beiden Stufen in begriffsmässiger Umbildung zu reproducieren hat, während er selbst, der Begriff, sich dann als das wahrhafte Urteil bestimmend erweist. — Die verschiedenen Arten des Urteils sind nicht als mit gleichem Werte neben einander stehend sondern vielmehr als eine Stufenfolge bildend zu betrachten, und der Unterschied derselben beruht auf der logischen Bedeutung des Prädikats. Dies findet sich dann auch in sofern schon im gewöhnlichen Bewusstsein, als man demjenigen, der nur solche Urteile, wie z. B. „diese Wand ist grün", „dieser Ofen ist heiss" u. s. w. zu fällen pflegt, unbedenklich nur ein sehr geringes Urteilsvermögen zuschreiben und dagegen erst von einem solchen sagen wird, dass er wahrhaft zu urteilen verstehe, bei dessen Urteilen es sich darum handelt, ob ein gewisses Kunstwerk schön, ob eine Handlung gut ist u. dgl. Bei Urteilen der zuerst erwähnten Art bildet der Inhalt nur eine abstrakte Qualität, über deren Vorhandensein zu entscheiden die unmittelbare Wahrnehmung hinreicht, wohingegen, wenn von einem Kunstwerk gesagt wird dass es schön, oder von einer Handlung dass sie gut sei, die genannten Gegenstände mit dem was sie sein sollen, d. h. mit ihrem Begriff, verglichen werden.

α) Qualitatives Urteil.

§ 172.

Das unmittelbare Urteil ist das Urteil des Daseins, das Subjekt in einer Allgemeinheit, als seinem Prädikate, gesetzt, welches eine unmittelbare (somit sinnliche) Qualität ist. 1) Positives Urteil: das Einzelne ist ein Besonderes. Aber das Einzelne ist „nicht" ein Besonderes; näher, solche einzelne Qualität entspricht der konkreten Natur des Subjekts nicht, — 2) negatives Urteil.

Es ist eines der wesentlichsten logischen Vorurteile, dass solche qualitative Urteile wie „die Rose ist rot" oder „ist nicht rot", Wahrheit enthalten können. „Richtig" können sie sein, d. h. in dem beschränkten Kreise der Wahrnehmung, des endlichen Vorstellens und Denkens; dies hängt von dem Inhalte ab, der ebenso ein endlicher für sich unwahrer ist. Aber die Wahrheit beruht nur auf der Form, d. h. dem gesetzten Begriffe und der ihm entsprechenden Realität; solche Wahrheit aber ist im qualitativen Urteile nicht vorhanden.

Zusatz. Richtigkeit und Wahrheit werden im gemeinen Leben sehr häufig als gleichbedeutend betrachtet, und demgemäss wird oft von der Wahrheit eines

Inhalts gesprochen, wo es sich um die blosse *Richtigkeit* handelt. Diese *betrifft überhaupt nur die formale Uebereinstimmung unserer Vorstellung mit ihrem Inhalte, wie dieser Inhalt auch sonst beschaffen sein mag. Dahingegen besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff.* Es mag immerhin „richtig" sein, dass Jemand krank ist oder dass Jemand gestohlen hat; solcher Inhalt ist aber nicht „wahr", denn ein kranker Leib ist nicht in Uebereinstimmung mit dem Begriffe des Lebens, und eben so ist der Diebstahl eine Handlung, welche dem Begriffe des menschlichen Thuns nicht entspricht. Aus diesen Beispielen ist zu entnehmen, dass ein unmittelbares Urteil, in welchem von einem unmittelbar Einzelnen eine abstrakte Qualität ausgesagt wird, wie richtig dieselbe auch sein mag, doch keine Wahrheit enthalten kann, da Subjekt und Prädikat in demselben nicht in dem Verhältnis von Realität und Begriff zu einander stehen. — Weiter besteht dann die Unwahrheit des unmittelbaren Urteils darin, dass dessen Form und Inhalt einander nicht entsprechen. Wenn wir sagen „diese Rose ist rot", so liegt in der Kopula „ist" dass Subjekt und Prädikat mit einander übereinstimmen. Nun ist aber die Rose als ein Konkretes nicht bloss rot, sondern sie duftet auch, hat eine bestimmte Form und vielerlei andere Bestimmungen, die in dem Prädikate „rot" nicht enthalten sind. Andererseits kommt dies Prädikat, als ein abstrakt Allgemeines, nicht bloss diesem Subjekte zu. Es giebt auch noch andere Blumen und überhaupt andere Gegenstände, welche gleichfalls rot sind. Subjekt und Prädikat im unmittelbaren Urteil berühren so einander gleichsam nur an einem Punkt, aber sie decken einander nicht. Anders verhält es sich mit dem Urteil des Begriffes. Wenn wir sagen „diese Handlung ist gut", so ist dies ein Urteil des Begriffes. Man bemerkt sogleich, dass hier zwischen Subjekt und Prädikat nicht dieses lose und äusserliche Verhältnis statt findet wie in dem unmittelbaren Urteil. Während bei diesem das Prädikat in irgend einer abstrakten Qualität besteht, welche dem Subjekt zukommen oder auch nicht zukommen kann, ist dagegen in dem Urteil des Begriffes das Prädikat gleichsam die Seele des Subjekts, durch welche dieses, als der Leib dieser Seele, durch und durch bestimmt ist.

§ 173.

In dieser als érster Negation bleibt noch die *Beziehung* des Subjekts auf das Prädikat, welches dadurch als relativ Allgemeines ist, dessen *Bestimmtheit* nur negiert worden; „die Rose ist nicht rot" enthält, dass sie aber noch Farbe hat, — zunächst eine andere, was aber nur wieder ein positives Urteil sein würde. Das Einzelne ist aber *nicht* ein Allgemeines. So zerfällt 3) das Urteil in sich, — 1) in die leere identische Beziehung; das Einzelne ist das Einzelne, — identisches Urteil; und 2) in sich als die vorhandene völlige Unangemessenheit des Subjekts und Prädikats, — sogenanntes unendliches Urteil.

Beispiele von letzterem sind: der Geist ist kein Elephant, ein Löwe ist kein Tisch u. s. f. — Sätze, die richtig aber wider-

sinnig sind, gerade wie die identischen Sätze: ein Löwe ist ein Löwe, der Geist ist Geist. Diese Sätze sind zwar die Wahrheit des unmittelbaren, sogenannten qualitativen Urteils, allein überhaupt keine Urteile, und können nur in einem subjektiven Denken vorkommen, welches auch eine unwahre Abstraktion festhalten kann. — Objektiv betrachtet, drücken sie die Natur des Seienden oder der sinnlichen Dinge aus, dass sie nämlich sind ein Zerfallen in eine „leere" Identität, und in eine „erfüllte" Beziehung, welche aber das qualitative Anderssein der Bezogenen, ihre völlige Unangemessenheit ist.

Zusatz. Das negativ-unendliche Urteil, in welchem zwischen Subjekt und Prädikat gar keine Beziehung mehr statt findet, pflegt in der formalen Logik bloss als eine sinnlose Kuriosität angeführt zu werden. In der That ist jedoch dieses unendliche Urteil nicht bloss als eine zufällige Form des subjektiven Denkens zu betrachten, sondern es ergiebt sich dasselbe als das nächste dialektische Resultat der vorangehenden unmittelbaren Urteile (des positiven und des einfach negativen), deren Endlichkeit und Unwahrheit darin ausdrücklich zu Tage kommt. Als ein objektives Beispiel des negativ-unendlichen Urteils kann das Verbrechen betrachtet werden. Wer ein Verbrechen begeht, etwa näher einen Diebstahl, der negiert nicht bloss, wie im bürgerlichen Rechtsstreit, das besondere Recht eines Anderen auf diese bestimmte Sache, sondern das Recht desselben überhaupt, und wird deshalb auch nicht bloss angehalten, die Sache, welche er gestohlen hat, wieder herauszugeben, sondern er wird noch ausserdem bestraft, weil er das Recht als solches, das heisst das Recht im Allgemeinen verletzt hat. Der bürgerliche Rechtsstreit ist dagegen ein Beispiel des einfach negativen Urteils, da in demselben bloss dieses besondere Recht negiert und somit das Recht überhaupt anerkannt wird. Es verhält sich damit eben so, wie mit dem negativen Urteil „diese Blume ist nicht rot", — womit bloss diese besondere Farbe, nicht aber die Farbe überhaupt an der Blume negiert wird, denn dieselbe kann noch blau, gelb u. s. f. sein. Eben so ist dann auch der Tod ein negativ-unendliches Urteil, im Unterschied von der Krankheit, welche ein einfach-negatives Urteil ist. In der Krankheit ist bloss diese oder jene besondere Lebensfunktion gehemmt oder negiert, wohingegen im Tode, wie man zu sagen pflegt, Leib und Seele sich scheiden, d. h. Subjekt und Prädikat gänzlich auseinanderfallen.

β) Das Reflexions-Urteil.

§ 174.

Das Einzelne áls Einzelnes (reflektiert in sich) ins Urteil gesetzt hat ein Prädikat, gegen welches das Subjekt als sich auf sich beziehendes zugleich ein Anderes bleibt. — In der Existenz ist das Subjekt nicht mehr unmittelbar qualitativ, sondern im

Verhältnis und Zusammenhang mit einem Anderen, mit einer äusseren Welt. Die Allgemeinheit hat hiemit die Bedeutung dieser Relativität erhalten. (Z. B. nützlich, gefährlich; Schwere, Säure, — dann Trieb u. s. f.)

Zusatz. Das Urteil der Reflexion unterscheidet sich überhaupt dadurch vom qualitativen Urteil, dass das Prädikat desselben nicht mehr eine unmittelbare, abstrakte Qualität, sondern von der Art ist, dass das Subjekt durch dasselbe sich als auf Anderes bezogen erweist. Sagen wir z. B. „diese Rose ist rot", so betrachten wir das Subjekt in seiner unmittelbaren Einzelnheit ohne Beziehung auf Anderes: fällen wir dagegen das Urteil „diese Pflanze ist heilsam", so betrachten wir das Subjekt, die Pflanze, als durch sein Prädikat, die Heilsamkeit, mit Anderem (der dadurch zu heilenden Krankheit) in Beziehung stehend. Eben so verhält es sich mit den Urteilen „dieser Körper ist elastisch", „dieses Instrument ist nützlich", „diese Strafe wirkt abschreckend", u. s. w. Die Prädikate solcher Urteile sind überhaupt Reflexionsbestimmungen, durch welche zwar über die unmittelbare Einzelnheit des Subjekts hinausgegangen, aber auch der Begriff desselben noch nicht angegeben wird. — Das gewöhnliche Räsonnement pflegt sich vornehmlich in dieser Weise des Urteilens zu ergehen. Je konkreter der Gegenstand ist, um den es sich handelt, um so mehr Gesichtspunkte bietet derselbe der Reflexion dar, durch welche indess die eigentümliche Natur, d. h. der Begriff derselben, nicht erschöpft wird.

§ 175.

1) Das Subjekt, das Einzelne áls Einzelnes (im singulären Urteil), ist ein Allgemeines. 2) In dieser Beziehung ist es über seine Singularität erhoben. Diese Erweiterung ist eine äusserliche, die subjektive Reflexion, zuerst die unbestimmte Besonderheit, (im partikulären Urteil, welches unmittelbar eben sowohl negativ als positiv ist; — das Einzelne ist in sich geteilt, zum Teil bezieht es sich auf sich, zum Teil auf Anderes). 3. Einige sind das Allgemeine, so ist die Besonderheit zur Allgemeinheit erweitert; oder diese durch die Einzelnheit des Subjekts bestimmt ist die Allheit (Gemeinschaftlichkeit, die gewöhnliche Reflexions-Allgemeinheit).

Zusatz. Das Subjekt, indem es im singularen Urteil als Allgemeines bestimmt ist, schreitet damit über sich, als dieses bloss Einzelne, hinaus. Wenn wir sagen: diese Pflanze ist heilsam, so liegt darin, dass nicht bloss diese einzelne Pflanze heilsam ist, sondern mehrere oder einige, und dies giebt dann das partikulare Urteil (einige Pflanzen sind heilsam, — einige Menschen sind erfinderisch u. s. w.). *Durch die Partikularität geht das unmittelbar Einzelne seiner Selbstständigkeit verlustig und tritt mit Anderem in Zusammenhang.* Der Mensch ist als dieser Mensch nicht mehr bloss dieser einzelne Mensch, sondern er steht neben

anderen Menschen und ist so einer in der Menge. Eben damit gehört er aber auch seinem Allgemeinen an und ist dadurch gehoben. Das partikulare Urteil ist eben sowohl positiv als negativ. Wenn nur einige Körper elastisch sind, so sind die übrigen nicht elastisch. — Hierin liegt dann wieder der Fortgang zur dritten Form des Reflexionsurteils, d. h. zum Urteil der Allheit (alle Menschen sind sterblich; alle Metalle sind elektrische Leiter). Die Allheit ist diejenige Form der Allgemeinheit, auf welche die Reflexion zunächst zu fallen pflegt. Die Einzelnen bilden hierbei die Grundlage, und unser subjektives Thun ist es, wodurch dieselben zusammengefasst und als Alle bestimmt werden. Das Allgemeine erscheint hier nur als ein äusseres Band, welches die für sich bestehenden und dagegen gleichgültigen Einzelnen umfasst. *In der That ist jedoch das Allgemeine der Grund und Boden, die Wurzel und die Substanz des Einzelnen.* Betrachten wir z. B. den Kajus, den Titus, den Sempronius und die übrigen Bewohner einer Stadt oder eines Landes, so ist dies, dass dieselben sämmtlich Menschen sind, nicht bloss etwas denselben Gemeinschaftliches, sondern ihr Allgemeines, ihre Gattung, und alle diese Einzelnen wären gar nicht, ohne diese ihre Gattung. Anders verhält es sich dagegen mit jener oberflächlichen, nur sogenannten, Allgemeinheit, die in der That bloss das allen Einzelnen Zukommende und denselben Gemeinschaftliche ist. Man hat bemerkt, dass die Menschen im Unterschied von den Tieren dies mit einander gemein haben, mit Ohrläppchen versehen zu sein. Es leuchtet indess ein, dass wenn etwa auch der Eine oder der Andere keine Ohrläppchen haben sollte, dadurch sein sonstiges Sein, sein Charakter, seine Fähigkeiten u. s. w. nicht würden berührt werden, wohingegen es keinen Sinn haben würde, anzunehmen, Kajus könnte etwa auch nicht Mensch, aber doch tapfer, gelehrt u. s. w. sein. *Was der einzelne Mensch im Besonderen ist, das ist er nur in sofern, als er vor allen Dingen Mensch als solcher ist,* und im Allgemeinen ist, und dies Allgemeine ist nicht nur etwas ausser und neben anderen abstrakten Qualitäten oder blossen Reflexionsbestimmungen, sondern vielmehr das alles Besondere Durchdringende und in sich Beschliessende.

§ 176.

Dadurch, dass das Subjekt gleichfalls als Allgemeines bestimmt ist, ist die Identität desselben und des Prädikats, so wie hiedurch die Urteilsbestimmung selbst, als gleichgültig gesetzt. Diese Einheit des Inhalts als der mit der negativen Reflexion-in-sich des Subjekts identischen Allgemeinheit macht die Urteils-Beziehung zu einer „notwendigen“.

Zusatz. Der Fortgang vom Reflexionsurteil der Allheit zum Urteil der Notwendigkeit findet sich in sofern schon in unserm gewöhnlichen Bewusstsein, als wir sagen: was Allen zukommt, das kommt der Gattung zu und ist deshalb notwendig. Wenn wir sagen: alle Menschen u. s. w., so ist dies dasselbe, als ob wir sagen: die Pflanze, der Mensch u. s. w.

γ) Urteil der Notwendigkeit.

§ 177.

Das Urteil der Notwendigkeit als der Identität des Inhalts in seinem Unterschiede 1) enthält im Prädikate teils die Substanz oder Natur des Subjekts, das konkrete Allgemeine, — die Gattung, — teils, indem dies Allgemeine ebenso die Bestimmtheit als negative in sich enthält, die ausschliessende wesentliche Bestimmtheit — die Art, — kategorisches Urteil.

2) Nach ihrer Substantialität erhalten die beiden Seiten die Gestalt selbstständiger Wirklichkeit, deren Identität nur eine innere, damit die Wirklichkeit des einen zugleich nicht seine, sondern das Sein des anderen ist; — hypothetisches Urteil.

3) An dieser Entäusserung des Begriffs die innere Identität zugleich gesetzt, so ist das Allgemeine die Gattung, die in ihrer ausschliessenden Einzelnheit identisch mit sich ist; das Urteil, welches dies Allgemeine zu seinen beiden Seiten hat, das einmal als solches, das andremal als den Kreis seiner sich ausschliessenden Besonderung, deren Entweder-Oder eben so sehr als Sowohl-Als die Gattung ist, — ist das disjunktive Urteil. Die Allgemeinheit zunächst als Gattung und nun auch als der Umkreis ihrer Arten ist hiemit als Totalität bestimmt und gezetzt.

Zusatz. Das kategorische Urteil (das Gold ist Metall, die Rose ist eine Pflanze) ist das unmittelbare Urteil der Notwendigkeit und entspricht in der Späre des Wesens dem Substantialitätsverhältnis. *Alle Dinge sind ein kategorisches Urteil,* d. h. sie haben ihre substantiale Natur, welche die feste und unwandelbare Grundlage derselden bildet. Erst indem wir die Dinge unter dem Gesichtspunkt ihrer Gattung und als durch diese mit Notwendigkeit bestimmt betrachten, fängt das Urteil an ein wahrhaftes zu sein. *Es muss als ein Mangel an logischer Bildung bezeichnet werden, wenn Urteile wie diese: das Gold ist teuer und das Gold ist Metall, — als auf gleicher Stufe stehend betrachtet werden.* Dass das Gold teuer ist, betrifft eine äusserliche Beziehung desselben zu unsern Neigungen und Bedürfnissen, zu den Kosten seiner Gewinnung u. s. f., und das Gold bleibt was es ist, wenn auch jene äussere Beziehung sich ändert oder hinwegfällt. Dahingegen macht die Metallität die substantiale Natur des Goldes aus, ohne welche dasselbe mit Allem was sonst an ihm ist oder von ihm ausgesagt werden mag, nicht zu bestehen vermag. Eben so verhält es sich, wenn wir sagen: Kajus ist ein Mensch; wir sprechen damit aus, dass Alles was derselbe sonst sein mag, nur Wert und Bedeutung hat, in sofern dasselbe dieser substantialen

Natur, ein Mensch zu sein, entspricht. — Weiter ist nun aber auch das kategorische Urteil in sofern noch mangelhaft, als in demselben das Moment der Besonderheit noch nicht zu seinem Rechte kommt. So ist z. B. das Gold wohl Metall, allein Silber, Kupfer, Eisen u. s. w. sind gleichfalls Metalle und die Metallität als solche verhält sich gleichgültig gegen das Besondere ihrer Arten. Hierin liegt der Fortgang vom kategorischen zum hypothetischen Urteil, welches durch die Formel ausgedrückt werden kann: Wenn A ist, so ist B. Wir haben hier denselben Fortgang wie früher vom Verhältnis der Substantialität zum Verhältnis der Kausalität. Im hypothetischen Urteil erscheint die Bestimmtheit des Inhalts als vermittelt, als von Anderm abhängig und dies ist dann eben das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Die Bedeutung des hypothetischen Urteils ist nun überhaupt die, dass durch dasselbe das Allgemeine in seiner Besonderung gesetzt wird, und wir erhalten hiermit als dritte Form des Urteils der Notwendigkeit das disjunktive Urteil. A ist entweder B oder C oder D; das poetische Kunstwerk ist entweder episch oder lyrisch oder dramatisch; die Farbe ist entweder gelb oder blau oder rot u. s. w. *Die beiden Seiten des disjunktiven Urteils sind identisch; die Gattung ist die Totalität ihrer Arten und die Totalität der Arten ist die Gattung.* Diese Einheit des Allgemeinen und des Besonderen ist der Begriff, und dieser ist es, welcher nunmehr den Inhalt des Urteils bildet.

δ) Das Urteil des Begriffs.

§ 178.

Das Urteil des Begriffs hat den Begriff, die Totalität in einfacher Form, zu seinem Inhalte, das Allgemeine mit seiner vollständigen Bestimmtheit. Das Subjekt ist 1) zunächst ein Einzelnes, das zum Prädikat die Reflexion des besondern Daseins auf sein Allgemeines hat, — die Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung dieser beiden Bestimmungen; gut, wahr, richtig u. s. f. — assertorisches Urteil.

Erst ein solches Urteilen, ob ein Gegenstand, Handlung u. s. f. gut oder schlecht, wahr, schön u. s. f. ist, heisst man auch im gemeinen Leben urteilen; man wird keinem Menschen Urteilskraft zuschreiben, der z. B. die positiven oder negativen Urteile zu machen weiss: diese Rose ist rot, dies Gemälde ist rot, grün, staubig u s. f.

Durch das Princip des unmittelbaren Wissens und Glaubens ist selbst in der Philosophie das assertorische Urteilen, das in der Gesellschaft, wenn es für sich auf Geltensollen Anspruch macht, vielmehr für ungehörig gilt, zur einzigen und wesentlichen Form der Lehre gemacht worden. Man kann in den sogenannten philosophischen Werken, die jenes Princip behaupten, Hunderte und aber Hunderte von Versicherungen über Vernunft, Wissen, Denken u s. f. lesen, die, weil denn doch die äussere Autorität nicht mehr viel gilt, durch die unendlichen Wiederholungen des einen und desselben sich Beglaubigung zu gewinnen suchen.

§ 179.

Das assertorische Urteil enthält an seinem zunächst unmittelbaren Subjekte nicht die Beziehung des Besonderen und Allgemeinen, welche im Prädikat ausgedrückt ist. Dies Urteil ist daher nur eine subjektive Partikularität, und es steht ihm die entgegengesetzte Versicherung mit gleichem Rechte oder vielmehr Unrechte gegenüber; es *ist* daher 2) *sogleich nur ein problematisches Urteil.* Aber 3) die objektive Partikularität an dem Subjekte gesetzt, seine Besonderheit als die Beschaffenheit seines Daseins, so drückt das Subjekt nun die Beziehung derselben auf seine Beschaffenheit, d. i. auf seine Gattung, hiemit dasjenige aus, was (s. vorher. §) den Inhalt des Prädikats ausmacht; (dieses — die unmittelbare Einzelnheit, — Haus, — Gattung, so — und so beschaffen — Besonderheit — ist gut oder schlecht) — apodiktisches Urteil. — Alle Dinge sind eine Gattung (ihre Bestimmung und Zweck) in einer einzelnen Wirklichkeit von einer besonderen Beschaffenheit; und ihre Endlichkeit ist, dass das Besondere derselben dem Allgemeinen gemäss sein kann oder auch nicht.

§ 180.

Subjekt und Prädikat sind auf diese Weise selbst jedes das ganze Urteil. Die unmittelbare Beschaffenheit des Subjekts zeigt sich zunächst als der vermittelnde Grund zwischen der Einzelnheit des Wirklichen und seiner Allgemeinheit, als der Grund des Urteils. Was in der That gesetzt worden, ist die Einheit des Subjekts und des Prädikats als der Begriff selbst; er ist die Erfüllung des leeren „Ist" der Kopula, und indem seine Momente zugleich als Subjekt und Prädikat unterschieden sind, ist er als Einheit derselben, als die sie vermittelnde Beziehung gesetzt, — der Schluss.

C. DER SCHLUSS.

§ 181.

Der Schluss ist die Einheit des Begriffes und des Urteils; — er ist der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urteils zurückgegangen sind, und Urteil, in sofern er zugleich in Realität, nämlich in dem Unterschiede seiner Bestimmungen gesetzt ist. *Der Schluss ist das Vernünftige und Alles Vernünftige.*

Der Schluss pflegt zwar gewöhnlich als die Form des Vernünftigen angegeben zu werden, aber als eine subjektive, und ohne dass zwischen ihr und sonst einem vernünftigen Inhalt, z. B. einem vernünftigen Grundsatze, einer vernünftigen Handlung, Idee u. s. f. irgend ein Zusammenhang aufgezeigt würde. Es wird überhaupt viel und oft von der Vernunft gesprochen und an sie appelliert, ohne die Angabe, was ihre Bestimmtheit, was sie sei, und am wenigsten wird dabei an das Schliessen gedacht. *In der That ist das formale Schliessen das Vernünftige in solcher vernunftlosen Weise, dass es mit einem vernünftigen Gehalt nichts zu thun hat.* Da aber ein solcher vernünftig nur sein kann durch die Bestimmtheit, wodurch das Denken Vernunft ist, so kann er es allein durch die Form sein, welche der Schluss ist. — Dieser ist aber nichts anderes als der gesetzte (zunächst formal-), reale Begriff, wie der § ausdrückt. Der Schluss ist deswegen der wesentliche Grund alles Wahren; und die Definition des Absoluten ist nunmehr, dass es der Schluss ist, oder als Satz diese Bestimmung ausgesprochen: *Alles ist ein Schluss.* Alles ist Begriff, und sein Dasein ist der Unterschied der Momente derselben, so dass seine allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äusserliche Realität giebt und hiedurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum Einzelnen macht. — Oder umgekehrt das Wirkliche ist ein Einzelnes, das durch die Besonderheit sich in die Allgemeinheit erhebt und sich identisch mit sich macht. — Das Wirkliche ist Eines, aber eben so das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluss der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.

Zusatz. Wie der Begriff und das Urteil, so pflegt auch der Schluss bloss als eine Form unseres subjektiven Denkens betrachtet zu werden, und es heisst demgemäss, der Schluss sei die Begründung des Urteils. Nun weist zwar allerdings das Urteil auf den Schluss hin, allein es ist nicht bloss unser subjektives Thun, wodurch dieser Fortgang zu Stande kommt, sondern das Urteil selbst ist es, welches sich als Schluss setzt und in demselben zur Einheit des Begriffs zurückkehrt. Näher ist es das apodiktische Urteil, welches den Uebergang zum Schluss bildet. Im apodiktischen Urteil haben wir ein Einzelnes, welches durch seine Beschaffenheit sich auf sein Allgemeines, d. h, auf seinen Begriff bezieht. Das Besondere erscheint hier als die vermittelnde Mitte zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen, und dies ist die Grundform des Schlusses, dessen weitere Entwicklung, formell aufgefasst, darin besteht, dass auch das Einzelne und das Allgemeine diese Stelle einnehmen, wodurch dann der Uebergang von der Subjektivität zur Objektivität gebildet wird.

§ 182.

Der unmittelbare Schluss ist, dass die Bestimmungen als abstrakte gegen einander nur in äusserem Verhältnis stehen, so dass die beiden Extreme die Einzelnheit und Allgemeinheit, der Begriff aber als die beide zusammenschliessende Mitte gleichfalls nur die abstrakte Besonderheit ist. Hiermit sind die Extreme eben so sehr gegen einander wie gegen ihre Mitte gleichgültig für sich bestehend gesetzt. Dieser Schluss ist somit das Vernünftige als begrifflos, — der formale Verstandesschluss. — Das Subjekt wird darin mit einer anderen Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumiert durch diese Vermittlung ein ihm äusserliches Subjekt. Der vernünftige Schluss dagegen ist, dass das Subjekt durch die Vermittlung sich mit sich selbst zusammenschliesst. So ist es erst Subjekt, oder das Subjekt ist erst an ihm selbst der Vernunftschluss.

In der folgenden Betrachtung wird der Verstandesschluss nach seiner gewöhnlichen geläufigen Bedeutung in seiner subjektiven Weise ausgedrückt, die ihm nach dem Sinne zukommt, dass wir solche Schlüsse machen. In der That ist er nur ein subjektives Schliessen; ebenso hat aber dies die objektive Bedeutung, dass er nur die Endlichkeit der Dinge, aber auf die bestimmte Weise, welche die Form hier erreicht hat, ausdrückt. An den endlichen Dingen ist die Subjektivität als Dingheit, trennbar von ihren Eigenschaften, ihrer Besonderheit, eben so trennbar von ihrer Allgemeinheit, sowohl in sofern diese die

blosse Qualität des Dinges und sein äusserlicher Zusammenhang mit anderen Dingen, als dessen Gattung und Begriff ist.

Zusatz. In Gemässheit der im Obigen erwähnten Auffassung des Schlusses als der Form des Vernünftigen hat man dann auch die Vernunft selbst als das Vermögen zu schliessen, den Verstand dagegen als das Vermögen Begriffe zu bilden definiert. Abgesehen von der hierbei zu Grunde liegenden oberflächlichen Vorstellung vom Geiste, als eines blossen Inbegriffes neben einander bestehender Kräfte oder Vermögen, ist über diese Zusammenstellung des Verstandes mit dem Begriffe und der Vernunft mit dem Schlusse zu bemerken, dass so wenig der Begriff bloss als Verstandesbestimmung, eben so wenig auch der Schluss ohne weiteres als vernünftig zu betrachten ist. Einerseits nämlich ist dasjenige, was in der formalen Logik in der Lehre vom Schluss abgehandelt zu werden pflegt, in der That nichts Anderes als der blosse Verstandesschluss, welchem die Ehre als Form des Vernünftigen, ja als das Vernünftige schlechthin zu gelten, keineswegs zukommt, und andererseits ist der Begriff als solcher so wenig blosse Verstandesform, dass es vielmehr nur der abstrahierende Verstand ist, wodurch derselbe dazu herabgesetzt wird. Man pflegt demgemäss wohl auch blosse Verstandesbegriffe und Vernunftbegriffe zu unterscheiden, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als gebe es zweierlei Arten von Begriffen, sondern vielmehr so, dass es unser Thun ist, entweder bloss bei der negativen und abstrakten Form des Begriffes stehen zu bleiben, oder denselben, seiner wahren Natur nach, als das zugleich Positive und Konkrete aufzufassen. So ist es z. B. der blosse Verstandesbegriff der Freiheit, wenn dieselbe als der abstrakte Gegensatz der Notwendigkeit betrachtet wird, wohingegen der wahre und vernünftige Begriff der Freiheit die Notwendigkeit als aufgehoben in sich enthält. Eben so ist die vom sogenannten Deismus aufgestellte Definition Gottes der blosse Verstandesbegriff Gottes, wohingegen die christliche Religion, welche Gott als den dreieinigen weiss, den Vernunftbegriff Gottes enthält.

α) Qualitativer Schluss.

§ 183.

Der erste Schluss ist Schluss des Daseins oder der qualitative, wie er im vorigen § angegeben worden, 1) E—B—A, dass ein Subjekt als Einzelnes durch eine Qualität mit einer allgemeinen Bestimmtheit zusammengeschlossen ist.

Dass das Subjekt (der Terminus minor) noch weitere Bestimmungen hat als die der Einzelnheit, ebenso das andere Extrem (das Prädikat des Schlusssatzes, der Terminus major) weiter bestimmt ist als nur ein Allgemeines zu sein, kommt hier nicht in Betracht: nur die Formen, durch die sie den Schluss machen.

Zusatz. Der Schluss des Daseins ist blosser Verstandesschluss, und zwar in sofern, als hier die Einzelnheit, die Besonderheit und die Allgemeinheit einander ganz abstrakt gegenüber stehen. So ist dann dieser Schluss das höchste Ausser-sich-kommen des Begriffs. Wir haben hier ein unmittelbar Einzelnes als Subjekt; an diesem Subjekt wird dann irgend eine besondere Seite, eine Eigenschaft, hervorgehoben, und mittelst derselben erweist das Einzelne sich als ein Allgemeines. So z. B. wenn wir sagen: diese Rose ist rot; Rot ist eine Farbe, also ist diese Rose ein Farbiges. Diese Gestalt des Schlusses ist es vornehmlich, welche in der gewöhnlichen Logik verhandelt zu werden pflegt. Vormals betrachtete man den Schluss als die absolute Regel alles Erkennens und eine wissenschaftliche Behauptung galt nur dann als gerechtfertigt, wenn dieselbe als durch einen Schluss vermittelt nachgewiesen wurde. Heut zu Tage begegnet man den verschiedenen Formen des Schlusses fast nur noch in den Kompendien der Logik und die Kenntniss derselben gilt für eine leere Schulweisheit, von welcher weder im praktischen Leben noch auch in der Wissenschaft irgend ein weiterer Gebrauch zu machen sei. Darüber ist zunächst *zu bemerken, dass obschon es überflüssig und pedantisch sein würde, bei jeder Gelegenheit mit der ganzen Ausführlichkeit des förmlichen Schliessens aufzutreten, die verschiedenen Formen des Schlusses gleichwohl in unserm Erkennen sich fortwährend geltend machen.* Wenn z. B. Jemand zur Winterszeit des Morgens beim Erwachen die Wagen auf der Strasse knarren hört und dadurch zu der Betrachtung veranlasst wird, dass es wohl stark gefroren haben möge, so vollbringt er hiermit eine Operation des Schliessens, und diese Operation wiederholen wir täglich unter den mannigfaltigsten Komplikationen. *Es dürfte somit wenigstens von nicht geringerem Interesse sein, sich dieses seines täglichen Thuns, als eines denkenden Menschen, ausdrücklich bewusst zu werden, als es ja von anerkanntem Interesse ist,* nicht nur von den Funktionen unseres organischen Lebens, wie z. B. den Funktionen der Verdauung, der Blutbereitung, des Atmens u. s. w., sondern auch *von den Vorgängen und Gebilden der uns umgebenden Natur, Kenntniss zu nehmen. Dabei wird unbedenklich zuzugeben sein, dass so wenig es, um gehörig zu verdauen, zu atmen u. s. w., eines vorgängigen Studiums der Anatomie und der Physiologie bedarf, eben so wenig auch um richtige Schlüsse zu ziehen man vorher Logik studiert zu haben braucht.* — Aristoteles ist es, welcher zuerst die verschiedenen Formen und sogenannten Figuren des Schlusses, in ihrer subjektiven Bedeutung, beobachtet und beschrieben hat, und zwar mit solcher Sicherheit und Bestimmtheit, dass im Wesentlichen nichts weiter hinzuzufügen gewesen ist. Ob nun schon diese Leistung dem Aristoteles zu grosser Ehre gereicht, so sind es doch keineswegs die Formen des Verstandesschlusses, noch überhaupt des endlichen Denkens, deren er sich bei seinen eigentlich philosophischen Untersuchungen bedient hat. (S. Anmerkung zu § 189.)

§ 184.

Dieser Schluss ist α) ganz zufällig nach seinen Bestimmungen, indem die Mitte als abstrakte Besonderheit nur irgend eine Bestimmtheit des Subjektes ist, deren es als unmittelbares somit

empirisch-konkretes mehrere hat, also mit eben so mancherlei anderen Allgemeinheiten zusammengeschlossen werden kann, so wie auch eine einzelne Besonderheit wieder verschiedene Bestimmtheiten in sich haben, also das Subjekt durch denselben terminus medius auf unterschiedene Allgemeine bezogen werden kann.

Das förmliche Schliessen ist mehr aus der Mode gekommen, als dass man dessen Unrichtigkeit eingesehen hätte, und dessen Nichtgebrauch auf solche Weise rechtfertigen wollte. Dieser und der folgende § giebt die Nichtigkeit solches Schliessens für die Wahrheit an.

Nach der im § angegebenen Seite kann durch solche Schlüsse das Verschiedenste, wie man es nennt, bewiesen werden. Es braucht nur der terminus medius genommen zu werden, aus dem der Uebergang auf die verlangte Bestimmung gemacht werden kann. Mit einem anderen terminus medius aber lässt sich etwas Anderes bis zum Entgegengesetzten beweisen. — Je konkreter ein Gegenstand ist, desto mehrere Seiten hat er, die ihm angehören und zu terminis mediis dienen können. Welche unter diesen Seiten wesentlicher als die andere sei, muss wieder auf einem solchen Schliessen beruhen, das sich an die einzelne Bestimmtheit hält und für dieselbe gleichfalls leicht eine Seite und Rücksicht finden kann, nach welcher sie sich als wichtig und notwendig geltend machen lässt.

Zusatz. So wenig man auch im täglichen Verkehr des Lebens an den Verstandesschluss zu denken pflegt, so spielt derselbe darin doch fortwährend seine Rolle. So ist es z. B. im bürgerlichen Rechtsstreit das Geschäft der Advokaten, die ihren Parteien günstigen Rechtstitel geltend zu machen. Ein solcher Rechtstitel aber ist in logischer Hinsicht nichts anderes als ein terminus medius. Dasselbe findet dann auch statt bei diplomatischen Verhandlungen, wenn z. B. verschiedene Mächte ein und dasselbe Land in Anspruch nehmen. Hierbei kann das Recht der Erbschaft, die geographische Lage des Landes, die Abstammung und Sprache seiner Bewohner oder irgend ein anderer Grund als terminus medius hervorgehoben werden.

§ 185.

β) Eben so zufällig ist dieser Schluss durch die Form der Beziehung, welche in ihm ist. *Nach dem Begriffe des Schlusses ist das Wahre die Beziehung von Unterschiedenen durch eine Mitte, welche deren Einheit ist.* Beziehungen der Extreme auf die Mitte aber (die sogenannten Prämissen, der Obersatz und Untersatz), sind vielmehr unmittelbare Beziehungen.

Dieser Widerspruch des Schlusses drückt sich wieder durch einen unendlichen Progress aus als Forderung, dass die Prämissen gleichfalls jede durch einen Schluss bewiesen werden; da dieser aber zwei eben solche unmittelbare Prämissen hat, so wiederholt sich diese und zwar sich immer verdoppelnde Foderung ins Unendliche.

§ 186.

Was hier (um der empirischen Wichtigkeit willen) als Mangel des Schlusses, dem in dieser Form absolute Richtigkeit zugeschrieben wird, bemerkt worden, muss sich in der Fortbestimmung des Schlusses von selbst aufheben. Es ist hier innerhalb der Sphäre des Begriffs wie im Urteile die entgegengesetzte Bestimmtheit nicht bloss „an sich" vorhanden, sondern sie ist „gesetzt", und so braucht auch für die Fortbestimmung des Schlusses nur das aufgenommen zu werden, was durch ihn selbst jedesmal gesetzt wird.

Durch den unmittelbaren Schluss E—B—A ist das Einzelne mit dem Allgemeinen vermittelt und in diesem Schlusssatze als Allgemeines gesetzt. Das einzelne Subjekt, so selbst als Allgemeines, ist hiemit nun die Einheit der beiden Extreme und das Vermittelnde, was *die zweite Figur des Schlusses* giebt, 2) A—E—B. Diese *drückt die Wahrheit der ersten aus, dass die Vermittlung in der Einzelnheit geschehen, hiermit etwas Zufälliges ist.*

§ 187.

Die zweite Figur schliesst das Allgemeine (welches aus dem vorigen Schlusssatze durch die Einzelnheit bestimmt herüber tritt, hiemit nun die Stelle des unmittelbaren Subjektes einnimmt) mit dem Besonderen zusammen. Das Allgemeine ist hiemit durch diesen Schlusssatz als Besonderes gesetzt, also als das Vermittelnde der Extreme, deren Stellen jetzt die anderen einnehmen, — die dritte Figur des Schlusses: 3) B—A—E.

Die sogenannten Figuren des Schlusses (Aristoteles kennt mit Recht deren nur drei; die vierte ist ein überflüssiger ja selbst abgeschmackter Zusatz der Neueren) werden in der gewöhnlichen Abhandlung derselben neben einander gestellt, ohne dass im geringsten daran gedacht würde, ihre Notwendigkeit, noch weniger aber ihre Bedeutung und ihren Wert zu zeigen. Es ist darum kein Wunder, wenn die Figuren später als ein leerer Formalismus behandelt worden sind. Sie *haben* aber *einen sehr gründlichen Sinn*, der auf der Notwendigkeit beruht, dass jedes Moment als Begriffsbestimmung selbst das Ganze und der vermittelnde Grund wird. — Welche Bestimmungen aber sonst die Sätze, ob sie universale u. s. f. oder negative sein dürfen, um einen richtigen Schluss in den verschiedenen Figuren herauszubringen, dies ist eine mechanische Untersuchung, die wegen ihres begrifflosen Mechanismus und ihrer inneren Bedeutungslosigkeit mit Recht in Vergessenheit gekommen ist. — Am wenigsten kann man sich für die Wichtigkeit solcher Untersuchung und des Verstandesschlusses überhaupt auf Aristoteles berufen, der freilich diese so wie unzählige andere Formen des Geistes und der Natur beschrieben und ihre Bestimmtheit aufgesucht und angegeben hat. In seinen metaphysischen Begriffen sowohl als in den Begriffen des Natürlichen und des Geistigen war er so weit entfernt, die Form des Verstandes-Schlusses zur Grundlage und zum Kriterium machen zu wollen, dass man sagen könnte, es würde wohl auch nicht ein einziger dieser Begriffe haben entstehen oder belassen werden können, wenn er den Verstandesgesetzen unterworfen werden sollte. *Bei dem vielen Beschreibenden und Verständigen, das Aristoteles nach seiner Weise wesentlich beibringt, ist bei ihm immer das herrschende der spekulative Begriff, und jenes verständige Schliessen, das er zuerst so bestimmt angegeben, lässt er nicht in diese Sphäre herübertreten.*

Zusatz. Der objective Sinn der Figuren des Schlusses ist überhaupt der, dass alles Vernünftige sich als ein dreifacher Schluss erweist, und zwar dergestalt, das ein jedes seiner Glieder eben sowohl die Stelle eines Extrems als auch die der vermittelnden Mitte einnimmt. Dies ist namentlich der Fall mit den drei Gliedern der philosophischen Wissenschaft, d. h. der logischen Idee, der Natur und dem Geiste. Hier ist zunächst die Natur das mittlere, zusammenschliessende Glied. *Die Natur, diese unmittelbare Totalität, entfaltet sich in die beiden Extreme der logischen Idee und des Geistes. Der Geist aber ist nur Geist, indem er durch die Natur vermittelt ist.* Zweitens ist dann eben so der Geist, den wir als das Individuelle, Bethätigende wissen, die Mitte und die Natur und die logische Idee sind die Extreme. Der Geist ist es, der in der Natur die logische Idee erkennt und sie so zu ihrem Wesen erhebt. Eben so ist drittens *die logische Idee* selbst die Mitte; sie *ist die absolute Substanz des Geistes wie der Natur, das Allgemeine, Alldurchdringende.* Dies sind die Glieder des absoluten Schusses.

§ 188.

Indem jedes Moment die Stelle der Mitte und der Extreme durchlaufen hat, hat sich ihr bestimmter Unterschied gegeneinander aufgehoben, und der Schluss hat zunächst in dieser Form der Unterschiedslosigkeit seiner Momente die äusserliche Verstandesidentität, die Gleichheit, zu seiner Beziehung; — der quantitative oder mathematische Schluss. Wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, sind sie unter sich gleich.

Zusatz. *Der* hier erwähnte *quantitative Schluss kommt* bekanntlich *in der Mathematik als ein Axiom vor*, von welchem, so wie von den übrigen Axiomen, gesagt zu werden pflegt, dass ihr Inhalt nicht bewiesen zu werden vermöge, aber auch dieses Beweises nicht bedürfe, da derselbe unmittelbar einleuchte. In der That sind jedoch diese mathematischen Axiome nichts Anderes als logische Sätze, die, in sofern in denselben besondere und bestimmte Gedanken ausgesprochen werden, aus dem allgemeinen und sich selbst bestimmenden Denken abzuleiten sind, welches dann eben als ihr Beweis zu betrachten ist. Dies ist hier der Fall mit dem in der Mathematik als Axiom aufgestellten quantitativen Schluss, welcher sich als das nächste Resultat des qualitativen oder unmittelbaren Schlusses erweist. — *Der quantitative Schluss ist* übrigens *der ganz formlose Schluss, da in demselben der durch den Begriff bestimmte Unterschied der Glieder aufgehoben ist.* Welche Sätze hier Prämissen sein sollen, das hängt von äusserlichen Umständen ab, und man macht deshalb bei der Anwendung dieses Schlusses dasjenige zur Voraussetzung, was schon anderweit feststeht und bewiesen ist.

§ 189.

Hiedurch ist zunächst an der Form zu Stande gekommen, 1) dass jedes Moment die Bestimmung und Stelle der Mitte, also des Ganzen, überhaupt bekommen, die Einseitigkeit seiner Abstraktion (§§ 182 und 184) hiemit an sich verloren hat; dass 2) die Vermittlung (§ 185) vollendet worden ist, eben so nur an sich, nämlich nur als ein Kreis sich gegenseitig voraussetzender Vermittlungen. In der ersten Figur E—B—A sind die beiden

Prämissen, E—B und B—A, noch unvermittelt; jene wird in der dritten, diese in der zweiten Figur vermittelt. Aber jede dieser zwei Figuren setzt für die Vermittlung ihrer Prämissen ebenso ihre beiden anderen Figuren voraus.

Hiernach ist die vermittelnde Einheit des Begriffs nicht mehr nur als abstrakte Besonderheit, sondern als entwickelte Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit zu setzen, und zwar zunächst als reflektierte Einheit dieser Bestimmungen; die Einzelnheit zugleich als Allgemeinheit bestimmt. Solche Mitte giebt den Reflexionsschluss.

β) Reflexions-Schluss.

§ 190.

Die Mitte so zunächst 1) nicht allein als abstrakte besondere Bestimmtheit des Subjekts, sondern zugleich als Alle einzelne konkrete Subjekte, denen nur unter anderen auch jene Bestimmtheit zukommt, giebt den Schluss der Allheit. Der Obersatz, der die besondere Bestimmtheit, den Terminus medius, als Allheit zum Subjekte hat, setzt aber den Schlusssatz, der jenen zur Voraussetzung haben sollte, vielmehr selbst voraus. Er beruht daher 2) auf der Induktion, deren Mitte die vollständigen Einzelnen als solche, a, b, c, d, u. s. f. sind. Indem aber die unmittelbare empirische Einzelnheit von der Allgemeinheit verschieden ist, und darum keine Vollständigkeit gewähren kann, beruht die Induktion 3) auf der Analogie, deren Mitte ein Einzelnes, aber in dem Sinne seiner wesentlichen Allgemeinheit, seiner Gattung oder wesentlichen Bestimmtheit, ist. — Der erste Schluss verweist für seine Vermittlung auf den zweiten, und der zweite auf den dritten; dieser aber fordert ebenso eine in sich bestimmte Allgemeinheit, oder die Einzelnheit als Gattung, nachdem die Formen äusserlicher Beziehung der Einzelnheit und Allgemeinheit in den Figuren des Reflexionsschlusses durchlaufen worden sind.

Durch den Schluss der Allheit wird der § 184 angezeigte Mangel der Grundform des Verstandesschlusses verbessert, aber nur so, dass der neue Mangel entsteht, nämlich dass der Obersatz das, was Schlusssatz sein sollte, selbst voraussetzt als einen

somit unmittelbaren Satz. — Alle Menschen sind sterblich, also ist Kajus sterblich, — alle Metalle sind elektrische Leiter, also auch z. B. das Kupfer. *Um jene Obersätze, die als Alle die unmittelbaren Einzelnen ausdrücken und wesentlich empirische Sätze sein sollen, aussagen zu können, dazu gehört, dass schon vorher die Sätze über den einzelnen Kajus, das einzelne Kupfer für sich als richtig konstatiert sind.* — Mit Recht fällt jedem nicht bloss der Pedantismus, sondern der nichtssagende Formalismus solcher Schlüsse: Alle Menschen sind sterblich, nun aber ist Kajus u. s. w., auf.

Zusatz. *Der Schluss der Allheit verweist auf den Schluss der Induktion*, in welcher die Einzelnen die zusammenschliessende Mitte bilden. Wenn wir sagen: alle Metalle sind elektrische Leiter, so ist dies ein empirischer Satz, welcher aus der mit allen einzelnen Metallen vorgenommenen Prüfung resultiert. Wir erhalten hiermit den Schluss der Induktion, welcher folgende Gestalt hat:

B — E — A
E
E
.
.
.

Gold ist Metall, Silber ist Metall, eben so Kupfer, Blei u. s. w. Dies ist der Obersatz. Dazu kommt dann der Untersatz: alle diese Körper sind elektrische Leiter, und daraus resultiert der Schlusssatz, das alle Metalle elektrische Leiter sind. Hier ist also die Einzelnheit als Allheit das Verbindende. Dieser Schluss schickt nun gleichfalls wieder zu einem anderen Schluss fort. Er hat zu seiner Mitte die vollständigen Einzelnen. Dies setzt voraus, dass die Beobachtung und Erfahrung auf einem gewissen Gebiete vollendet sei. Weil es aber Einzelnheiten sind, um die es sich hierbei handelt, so giebt dies wieder den Progress ins Unendliche (E,E,E...). Bei einer Induktion können die Einzelnheiten niemals erschöpft werden. Wenn man sagt: alle Metalle, alle Pflanzen u s. w., so heisst dies nur so viel als: alle Metalle, alle Pflanzen, die man bis jetzt kennen gelernt hat. *Jede Induktion ist* deshalb *unvollkommen*. Man hat wohl diese und jene, man hat viele Beobachtungen gemacht, aber nicht alle Fälle, nicht alle Individuen sind beobachtet worden. *Dieser Mangel der Induktion ist es, welcher zur Analogie führt.* Im Schluss der Analogie wird daraus, dass Dingen einer gewissen Gattung eine gewisse Eigenschaft zukommt, geschlossen, dass auch anderen Dingen derselben Gattung dieselbe Eigenschaft zukommt. So ist es z. B. ein Schluss der Analogie, wenn gesagt wird: Man hat bisher bei allen Planeten dieses Gesetz der Bewegung gefunden, also wird ein neu entdeckter Planet sich wahrscheinlich nach demselben Gesetze bewegen. *Die Analogie steht in den empirischen Wissenschaften mit Recht in grossem Ansehen*, und man ist auf

diesem Wege zu sehr wichtigen Resultaten gelangt. *Es ist der Instinkt der Vernunft, welcher ahnen lässt, dass diese oder jene empirisch aufgefundene Bestimmung in der inneren Natur oder der Gattung eines Gegenstandes begründet sei,* und welcher darauf weiter fusst. Die Analogie kann übrigens oberflächlicher oder gründlicher sein. Wenn z. B. gesagt wird: der Mensch Kajus ist ein Gelehrter; Titus ist auch ein Mensch, also wird er wohl auch ein Gelehrter sein — so ist dies jedenfalls eine sehr schlechte Analogie, und zwar um deswillen, weil das Gelehrtsein eines Menschen gar nicht ohne weiteres in dieser seiner Gattung begründet ist. Dergleichen oberflächliche Analogien kommen gleichwohl sehr häufig vor. So pflegt man z. B. zu sagen: Die Erde ist ein Himmelskörper und hat Bewohner; der Mond ist auch ein Himmelskörper; also wird er wohl auch bewohnt sein. Diese Analogie ist um nichts besser, als die vorher erwähnte. Dass die Erde Bewohner hat, beruht nicht bloss darauf, dass sie ein Himmelskörper ist, sondern es gehören dazu noch weitere Bedingungen, so namentlich das Umgebensein mit einer Atmosphäre, das damit zusammenhangende Vorhandensein von Wasser u. s. w., und diese Bedingungen sind es gerade, welche dem Monde, so weit wir ihn kennen, fehlen. *Was man in der neueren Zeit Naturphilosophie genannt hat, das besteht zum grossen Teil in einem nichtigen Spiel mit leeren, äusserlichen Analogien, welche gleichwohl als tiefe Resultate gelten sollen. Die philosophische Naturbetrachtung ist dadurch in verdienten Misskredit geraten.*

γ) Schluss der Notwendigkeit.

§ 191.

Dieser Schluss hat, nach den bloss abstrakten Bestimmungen genommen, das Allgemeine wie der Reflexionsschluss die Einzelnheit, — dieser nach der zweiten, jener nach der dritten Figur (§ 187), zur Mitte; — das Allgemeine gesetzt als in sich wesentlich bestimmt. Zunächst ist 1) das Besondere in der Bedeutung der bestimmten Gattung oder Art die vermittelnde Bestimmung, — im kategorischen Schlusse. 2) Das Einzelne in der Bedeutung des unmittelbaren Seins, dass es eben so vermittelnd als vermittelt sei, — im hypothetischen Schlusse. 3) Ist das vermittelnde Allgemeine auch als Totalität seiner Besonderungen, und als ein einzelnes Besonderes, als ausschliessende Einzelnheit, gesetzt, — im disjunktiven Schlusse; — so dass eines und dasselbe Allgemeine in diesen Bestimmungen als nur in Formen des Unterschiedes ist.

§ 192.

Der Schluss ist nach den Unterschieden, die er enthält, genommen worden, und das allgemeine Resultat des Verlaufs derselben ist, das sich darin das Sich-Aufheben dieser Unterschiede und des Aussersichseins des Begriffes ergiebt. Und zwar hat sich 1) jedes der Momente selbst als die Totalität der Momente, somit als ganzer Schluss erwiesen, sie sind so „an sich" identisch; und 2) die Negation ihrer Unterschiede und deren Vermittlung macht das Fürsichsein aus; so dass ein und dasselbe Allgemeine es ist, welches in diesen Formen ist, und als deren Identität es hiermit auch gesetzt ist. In dieser Idealität der Momente erhält das Schliessen die Bestimmung, die Negation der Bestimmtheiten, durch die es der Verlauf ist, wesentlich zu enthalten, hiemit eine Vermittlung durch Aufhebung der Vermittlung, und ein Zusammenschliessen des Subjekts nicht mit Anderem, sondern mit aufgehobenen Anderen, mit sich selbst, zu sein.

Zusatz. In der gewöhnlichen Logik pflegt mit der Abhandlung der Lehre vom Schluss der erste, die sogenannte Elementarlehre bildende, Teil beschlossen zu werden. Darauf folgt dann als zweiter Teil die sogenannte Methodenlehre, in welcher nachgewiesen werden soll, wie durch Anwendung der in der Elementarlehre abgehandelten Formen des Denkens auf die vorhandenen Objekte ein Ganzes wissenschaftlicher Erkenntniss zu Stande zu bringen sei. *Wo diese Objekte herkommen und was es überhaupt mit dem Gedanken der Objektivität für eine Bewandtnis hat darüber wird von der Verstandeslogik weiter keine Auskunft gegeben.* Das Denken gilt hier als eine blosse subjektive und formale Thätigkeit und das Objektive, dem Denken gegenüber, als ein Festes und für sich Vorhandenes. *Dieser Dualismus ist aber nicht das Wahre,* und es ist ein gedankenloses Verfahren, die Bestimmungen der Subjektivität und der Objektivität so ohne weiteres aufzunehmen und nicht nach ihrer Herkunft zu fragen. Beide, sowohl die Subjektivität als auch die Objektivität, sind jedenfalls Gedanken und zwar bestimmte Gedanken, welche sich als in dem allgemeinen und sich selbst bestimmenden Denken begründet zu erweisen haben. Dies ist hier zunächst rücksichtlich der Subjektivität geschehen. Diese oder den subjektiven Begriff, welcher den Begriff als solchen, das Urteil und den Schluss in sich enthält, haben wir als das dialektische Resultat der beiden ersten Hauptstufen der logischen Idee, nämlich des Seins oder des Wesens, erkannt. Wenn vom Begriffe gesagt wird, er sei subjektiv und nur subjektiv, so ist dies in sofern ganz richtig, als er allerdings *die Subjektivität selbst ist.* Eben so subjektiv wie *der Begriff* als solcher sind dann auch weiter das Urteil und der Schluss, welche Bestimmungen nächst den sogenannten Denkgesetzen (der Identität, des Unterschiedes und des Grundes) in der gewöhnlichen Logik den Inhalt der sogenannten Elementarlehre bilden. Weiter ist nun aber diese Subjektivität, mit ihren hier genannten Bestimmungen, dem Begriff, dem Urteil und dem Schluss, nicht als ein leeres Fachwerk zu betrachten, welches seine Erfüllung erst von aussen, durch für sich vorhandene Objekte, zu erhalten hat, sondern die Sub-

jektivität ist es selbst, welche, als dialektisch, ihre Schranke durchbricht und durch den Schluss sich zur Objektivität erschliesst.

§ 193.

Diese Realisierung des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese Eine in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind, und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat, — ist das Objekt.

So fremdartig auf den ersten Anblick dieser Uebergang vom *Subjekt*, vom *Begriff überhaupt* und näher vom Schlusse, — besonders wenn man nur den Verstandesschluss und das Schliessen als ein Thun des Bewusstseins vor sich hat, — in das Objekt scheinen mag, so kann es doch nicht darum zu thun sein, der Vorstellung diesen Uebergang plausibel machen zu wollen. Es kann nur darnach gefragt werden, ob unsere gewöhnliche Vorstellung von dem, was Objekt genannt wird, ungefähr dem entspricht, was hier die Bestimmung des Objektes ausmacht. Unter Objekt aber pflegt man nicht bloss ein abstraktes Seiendes, oder existierendes Ding, oder ein Wirkliches überhaupt zu verstehen, sondern ein konkretes in sich vollständiges Selbstständiges; diese Vollständigkeit ist die Totalität des Begriffs. Dass das Objekt auch Gegenstand und einem Anderen Aeusseres ist, dies wird sich näher bestimmen, in sofern es sich in den Gegensatz zum Subjektiven setzt; hier zunächst als das, worin der Begriff aus seiner Vermittlung übergegangen ist, ist es nur unmittelbares unbefangenes Objekt, so wie ebenso der Begriff erst in dem nachherigen Gegensatze als das Subjektive bestimmt wird.

Ferner ist *das Objekt überhaupt* das Eine noch weiter in sich unbestimmte Ganze, *die objective Welt überhaupt*, *Gott*, *das absolute Objekt*. Aber das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objective Welt), und jedes dieser Vereinzelten ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbstständiges Dasein.

Wie die Objektivität mit Sein, Existenz und Wirklichkeit

verglichen worden, so ist auch der Uebergang zu Existenz und Wirklichkeit (denn *Sein ist das erste ganz abstrakte Unmittelbare*) mit dem Uebergange zur Objektivität zu vergleichen. Der Grund, aus dem die Existenz hervorgeht, — das Reflexions-Verhältnis, das sich zur Wirklichkeit aufhebt, sind nichts Anderes als der noch unvollkommen gesetzte Begriff, oder es sind nur abstrakte Seiten desselben, — der Grund ist dessen nur wesenhafte Einheit, — das Verhältnis nur die Beziehung von realen nur in sich reflektiert sein sollenden Seiten; — der Begriff ist die Dingheit von beiden, und das Objekt nicht nur wesenhafte sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reale Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend.

Es erhellt übrigens, dass es bei diesen sämmtlichen Uebergängen um mehr als bloss darum zu thun ist, nur überhaupt die Unzertrennlichkeit des Begriffes oder Denkens vom Sein zu zeigen. *Es ist öfters bemerkt worden, dass Sein weiter nichts ist, als die einfache Beziehung auf sich selbst*, und dass diese arme Bestimmung ohnehin im Begriff oder auch im Denken enthalten ist. Der Sinn dieser Uebergänge ist nicht Bestimmungen aufzunehmen, wie sie nur „enthalten" sind, (wie auch in der ontologischen Argumentation vom Dasein Gottes durch den Satz geschieht, dass das Sein eine der Realitäten sei,) sondern den Begriff zu nehmen, wie er zunächst für sich bestimmt sein „soll" als Begriff, mit dem diese entfernte Abstraktion des Seins oder auch der Objektivität noch nichts zu thun habe, und an der Bestimmtheit desselben als Begriffsbestimmtheit allein zu sehen, ob und dass sie in eine Form übergeht, welche von der Bestimmtheit, wie sie dem Begriffe angehört und in ihm erscheint, verschieden ist.

Wenn das Produkt dieses Uebergangs, das Objekt, mit dem Begriffe, der darin nach seiner eigentümlichen Form verschwunden ist, in Beziehung gesetzt wird, so kann das Resultat richtig so ausgedrückt werden, dass *„an sich" Begriff oder* auch, wenn man will, *Subjektivität und Objekt dasselbe* seien. *Eben so richtig ist aber, dass sie verschieden sind.* Indem eins so richtig ist, wie das andere, ist damit eben eines so unrichtig als das andere; solche Ausdrucksweise ist unfähig, das wahr-

hafte Verhalten darzustellen. Jenes „Ansich" ist ein Abstraktum und noch einseitiger als der Begriff selbst, dessen Einseitigkeit überhaupt sich darin aufhebt, dass er sich zum Objekte der entgegengesetzten Einseitigkeit aufhebt. So muss auch jenes Ansich durch die Negation seiner sich zum Fürsichsein bestimmen. *Wie allenthalben ist die spekulative Identität nicht jene triviale, dass Begriff und Objekt an sich identisch seien; — eine Bemerkung, die oft genug wiederholt worden ist, aber nicht oft genug wiederholt werden könnte, wenn die Absicht sein sollte, den schaalen und vollends böswilligen Missverständnissen über diese Identität ein Ende zu machen; was verständigerweise doch wieder nicht zu hoffen steht.*

Uebrigens jene Einheit ganz überhaupt genommen, ohne an die einseitige Form ihres Ansichseins zu erinnern, so ist sie es bekanntlich, welche bei dem ontologischen Beweise vom Dasein Gottes vorausgesetzt wird, und zwar als das Vollkommenste. Bei *Anselmus*, bei welchem der höchst merkwürdige Gedanke dieses Beweises zuerst vorkommt, ist freilich zunächst bloss davon die Rede, ob ein Inhalt nur in unserm Denken sei. Seine Worte sind kurz diese: *„Certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo.* Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est, quo majus cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest." — Die endlichen Dinge sind nach den Bestimmungen, in welchen wir hier stehen, dies, dass ihre Objektivität mit dem Gedanken derselben, d. h. ihrer allgemeinen Bestimmung, ihrer Gattung und ihrem Zweck nicht in Uebereinstimmung ist. Kartesius und Spinosa, u. s. f. haben diese Einheit objektiver ausgesprochen; das Princip der unmittelbaren Gewissheit oder des Glaubens aber nimmt sie mehr nach der subjektiveren Weise Anselms, nämlich dass mit der Vorstellung Gottes unzertrennlich die Bestimmung seines Seins in unserm Bewusstsein verbunden ist. Wenn das Princip dieses Glaubens auch die Vorstellung der äusserlichen endlichen Dinge in die Unzertrennlichkeit des Bewusstseins derselben und ihres Seins befasst, weil sie in der Anschauung mit der Bestimmung

der Existenz verbunden sind, so ist dies wohl richtig. Aber es würde die grösste Gedankenlosigkeit sein, wenn gemeint sein sollte, in unserm Bewusstsein sei die Existenz auf dieselbe Weise mit der Vorstellung der endlichen Dinge verbunden, als mit der Vorstellung Gottes; es würde vergessen, dass die endlichen Dinge veränderlich und vergänglich sind, d. h. dass die Existenz nur transitorisch mit ihnen verbunden, dass diese Verbindung nicht ewig, sondern trennbar ist. Anselm hat darum mit Hintansetzung solcher Verknüpfung, die bei den endlichen Dingen vorkommt, mit Recht das nur für das Vollkommene erklärt, was nicht bloss auf eine subjektive Weise, sondern zugleich auf eine objektive Weise ist. *Alles Vornehmthun gegen den sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts*, da sie in jedem unbefangenen Menschensinne eben so sehr liegt, als in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens, zurückkehrt.

Der Mangel aber in der Argumentation Anselms, den übrigens Kartesius und Spinosa, so wie das Princip des unmittelbaren Wissens mit ihr teilen, ist, dass diese Einheit, die als das Vollkommenste oder auch subjektiv als das wahre Wissen ausgesprochen wird, vorausgesetzt, d. h. nur als „an sich" angenommen wird. Dieser hiemit abstrakten Identität wird sogleich die Verschiedenheit der beiden Bestimmungen entgegen gehalten, wie auch längst gegen Anselm geschehen ist, d. h. in der That, *es wird die Vorstellung und Existenz des Endlichen dem Unendlichen entgegen gehalten*, denn, wie vorhin bemerkt, ist das Endliche eine solche Objektivität, die dem Zwecke, ihrem Wesen und Begriffe zugleich nicht angemessen, von ihm verschieden ist, — oder eine solche Vorstellung, solches Subjektive, das die Existenz nicht involviert. *Dieser Einwurf und Gegensatz hebt sich* nur *dadurch, dass das Endliche als ein Unwahres, dass diese Bestimmungen als für sich einseitig und nichtig und die Identität somit als eine, in die sie selbst übergehen und in der sie versöhnt sind, aufgezeigt werden.*

DAS OBJECT.

§ 194.

Das Objekt ist unmittelbares Sein durch die Gleichgültigkeit gegen den Unterschied, als welcher sich in ihm aufgehoben hat; es ist ferner in sich Totalität, und zugleich, indem diese Identität nur die ansichseiende der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die Totalität ist. *Das Objekt ist* daher *der absolute Widerspruch der vollkommenen Selbstständigkeit des Mannigfaltigen, und der eben so vollkommenen Unselbstständigkeit der Unterschiedenen.*

Die Definition: das Absolute ist das Objekt, ist am bestimmtesten in der leibnitzischen Monade enthalten, welche ein Objekt, aber „an sich" vorstellend, und zwar die Totalität der Weltvorstellung sein soll; in ihrer einfachen Einheit ist aller Unterschied nur als ein idealer, unselbstständiger. Es kommt Nichts von aussen in die Monade, sie ist in sich der ganze Begriff, nur unterschieden durch dessen eigene grössere oder geringere Entwickelung. Ebenso zerfällt diese einfache Totalität in die absolute Vielheit der Unterschiede so, dass sie selbstständige Monaden sind. In der Monade der Monaden und der prästabilierten Harmonie ihrer inneren Entwicklungen sind diese Substanzen ebenso wieder zur Unselbstständigkeit und Idealität reduciert. *Die leibnitzische Philosophie ist* so *der vollständig entwickelte Widerspruch.*

Zusatz I. Wenn das Absolute (Gott) als das Objekt aufgefasst und dabei stehen geblieben wird, so ist dies, wie solches in der neueren Zeit vornehmlich Fichte mit Recht hervorgeboben hat, überhaupt der Standpunkt des Aberglaubens und der knechtischen Furcht. Allerdings ist Gott das Objekt und zwar das Objekt schlechthin, welchem gegenüber unser besonderes (subjektives) Meinen und Wollen keine Wahrheit und keine Gültigkeit hat. Aber eben *als das absolute Objekt steht Gott nicht als eine finstre und feindliche Macht der Subjektivität gegenüber, sondern enthält vielmehr diese als wesentliches Moment in sich selbst.* Dies ist in der christlichen Religionslehre ausgesprochen, in der es heisst: Gott wolle, dass allen Menschen geholfen werde und er wolle, dass alle Menschen selig werden. *Dass den Menschen geholfen wird, dass sie selig werden, dies geschieht dadurch, dass sie zu dem Bewusstsein ihrer Einheit mit Gott gelangen und dass Gott aufhört für sie blosses Objekt* und eben damit Gegenstand der Furcht und des Schreckens *zu sein,* wie dies namentlich für das religiöse Bewusstsein der Römer der Fall war. *Wenn* dann weiter *in der christlichen Religion Gott als die Liebe gewusst wird, und zwar in sofern, als er in seinem Sohn, der mit ihm Eines ist, als dieser einzelne Mensch sich den Menschen geoffenbart und dadurch dieselben erlöst hat, so ist damit* gleichfalls *ausgesprochen, dass der Gegensatz von Objektivität und Subjektivität an sich überwunden ist, und unsre Sache ist es, dieser Erlösung uns dadurch teilhaftig zu machen, dass wir von unsrer unmittelbaren Subjektivität ablassen (den alten Adam ausziehen) und uns Gottes als unseres wahren und wesentlichen Selbst bewusst werden.* — So wie nun die Religion und der religiöse Kultus in der Ueberwindung des Gegensatzes von Subjektivität und Objektivität besteht, eben so hat auch die Wissenschaft, und näher die Philosophie, keine andere Aufgabe als die, diesen Gegensatz durch das Denken zu überwinden. *Beim Erkennen ist es überhaupt darum zu thun, der uns gegenüber stehenden objectiven Welt ihre Fremdheit abzustreifen, uns, wie man zu sagen pflegt, in dieselbe zu finden, welches eben so viel heisst als das Objektive auf den Begriff zurückzuführen, welcher unser innerstes Selbst ist.* Aus der bisherigen Erörterung ist zu entnehmen, wie *verkehrt* es ist, *Subjektivität und Objektivität als einen festen und abstrakten Gegensatz zu betrachten. Beide sind schlechthin dialektisch.* Der Begriff, welcher zunächst nur subjektiv ist, schreitet, ohne dass er dazu eines äusseren Materials oder Stoffes bedarf, seiner eigenen Thätigkeit gemäss, dazu fort, sich zu objektivieren, und eben so ist das Objekt nicht ein Starres und Processloses, sondern sein Process ist der, sich als das zugleich Subjektive zu erweisen, welches den Fortgang zur Idee bildet. *Wer mit den Bestimmungen der Subjektivität und Objektivität nicht vertraut ist und dieselben in ihrer Abstraktion festhalten will, dem geschieht es, dass ihm diese abstrakten Bestimmungen, ehe er sich dessen versieht, durch die Finger laufen, und er grade das Gegenteil von dem sagt was er hat sagen wollen.*

Zusatz 2. Die Objektivität enthält die drei Formen des Mechanismus, des Chemismus und der Zweckbeziehung. Das mechanisch bestimmte Objekt ist das unmittelbare, indifferente Objekt. Dasselbe enthält zwar den Unterschied, allein die Verschiedenen verhalten sich als gleichgültig gegen einander und ihre Verbindung ist ihnen nur äusserlich. Im Chemismus erweist sich das Objekt dagegen als wesentlich different, dergestalt dass die Objekte das, was sie sind, nur durch ihre Beziehung auf einander sind und die Differenz ihre Qualität ausmacht. Die dritte Form der Objektivität, das teleologische Verhältnis, ist die Einheit des Mechanismus und des Chemismus. Der Zweck ist wieder, wie das mechanische Objekt, in sich beschlossene Totalität, jedoch bereichert durch das im Chemismus hervorgetretene Princip der Differenz, und so bezieht sich derselbe auf das ihm gegenüberstehende Objekt. Die Realisierung des Zweckes ist es dann, welche den Uebergang zur Idee bildet

a. DER MECHANISMUS.

§ 195.

Das Objekt 1) in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur an sich, hat denselben als subjektiven zunächst ausser ihm, und alle Bestimmtheit ist als eine äusserlich gesetzte. Als Einheit Unter-

schiedener ist es daher ein Zusammengesetztes, ein Aggregat, und die Wirksamkeit auf Anderes bleibt eine äusserliche Beziehung, — formeller Mechanismus. — Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbstständigkeit ebenso selbstständig, Widerstand leistend, einander äusserlich.

Wie Druck und Stoss mechanische Verhältnisse sind, so wissen wir auch mechanisch, „auswendig", in sofern die Worte ohne Sinn für uns sind, dem Sinne, Vorstellen, Denken äusserlich bleiben und sich selbst ebenso äusserlich, eine sinnlose Aufeinanderfolge sind. Das Handeln, die Frömmigkeit u. s. f. ist ebenso mechanisch, in sofern dem Menschen durch Ceremonial-Gesetze, einen Gewissensrat u. s. f. bestimmt wird, was er thut, und nicht sein eigener Geist und Wille in seinen Handlungen ist, sie ihm selbst somit Aeusserliche sind.

Zusatz. Der Mechanismus, als die erste Form der Objektivität, ist auch diejenige Kategorie, welche sich der Reflexion bei Betrachtung der gegenständlichen Welt zunächst darbietet und bei welcher dieselbe sehr häufig stehen bleibt. Dies ist jedoch eine oberflächliche und gedankenarme Betrachtungsweise, mit welcher weder in Beziehung auf die Natur noch (und viel weniger) in Beziehung auf die geistige Welt auszulangen ist. In der Natur sind es nur die ganz abstrakten Verhältnisse der noch in sich unaufgeschlossenen Materie, welche dem Mechanismus unterworfen sind; dahingegen sind schon die Erscheinungen und Vorgänge des im engeren Sinne des Wortes sogenannten physikalischen Gebiets (wie z. B. die *Phänomene des Lichts, der Wärme, des Magnetismus, der Elektricität u. s. w.*) *nicht mehr bloss auf mechanische Weise* (d. h. durch Druck, Stoss, Verschiebung der Teile u. dergl.) *zu erklären*, und noch viel ungenügender ist die Anwendung und Uebertragung dieser Kategorie auf das Gebiet der organischen Natur, in sofern es sich darum handelt, das Specifische derselben, so namentlich die Ernährung und das Wachstum der Pflanzen, oder gar die animalische Empfindung zu begreifen. *Es muss jedenfalls als ein sehr wesentlicher, ja als der Hauptmangel der neueren Naturforschung angesehen werden, dass dieselbe auch da, wo es sich um ganz andere und höhere Kategorien als die des blossen Mechanismus handelt, gleichwohl diese letztere, im Widerspruch mit demjenigen, was sich einer unbefangenen Anschauung darbietet, so hartnäckig festhält und sich dadurch den Weg zu einer adaequaten Erkenntnis der Natur versperrt.* — Was hiernächst die Gestaltungen der geistigen Welt anbetrifft, so wird auch bei deren Betrachtung die mechanische Ansicht vielfältig zur Ungebühr geltend gemacht. Dies ist z. B. der Fall, wenn es heisst, der Mensch „bestehe aus" Leib und Seele. Diese beiden gelten hierbei als für sich ihren Bestand habend und als nur äusserlich mit einander verbunden. Ebenso geschieht es dann auch, dass die Seele als ein blosser Komplex selbstständig neben einander bestehender Kräfte und Vermögen angesehen wird. — *So entschieden nun aber auch einerseits die mechanische Betrachtungsweise, da wo dieselbe mit der Prätension auftritt, die

Stelle des begreifenden Erkennens überhaupt einzunehmen und den Mechanismus als absolute Kategorie geltend zu machen, von der Hand gewiesen werden muss, so ist doch auch andererseits dem Mechanismus ausdrücklich das Recht und die Bedeutung einer allgemeinen logischen Kategorie zu vindicieren und derselbe demgemäss keineswegs bloss auf jenes Naturgebiet zu beschränken, von welchem die Benennung dieser Kategorie entnommen ist.* Es ist somit nichts dawider einzuwenden, wenn auch ausserhalb des Bereichs der eigentlichen Mechanik, so namentlich in der Physik und in der Physiologie das Augenmerk auf mechanische Aktionen (wie z. B. die der Schwere, des Hebels u. dgl.) gerichtet wird; nur darf dabei nicht übersehen werden, dass innerhalb dieser Gebiete die Gesetze des Mechanismus nicht mehr das Entscheidende sind, sondern nur gleichsam in dienender Stellung auftreten. Hieran schliesst sich dann sogleich die weitere Bemerkung, dass da wo in der Natur die höheren, namentlich die organischen, Funktionen in ihrer normalen Wirksamkeit auf die eine oder die andere Weise eine Störung oder Hemmung erleiden, alsbald der sonst subordinierte Mechanismus sich als dominierend hervorthut. So empfindet z. B. Jemand, der an Magenschwäche leidet, nachdem er gewisse Speisen in geringer Quantität genossen, Druck im Magen, während Andere, deren Verdauungsorgane gesund sind, obschon sie dasselbe genossen, von dieser Empfindung frei bleiben. Ebenso ist es mit dem allgemeinen Gefühl der Schwere in den Gliedern, bei krankhafter Stimmung des Körpers. — *Auch im Gebiete der geistigen Welt hat der Mechanismus seine, jedoch gleichfalls nur untergeordnete, Stelle.* Man spricht mit Recht vom mechanischen Gedächtnis und von den allerhand mechanischen Bethätigungen, wie z. B. Lesen, Schreiben, Musicieren u. s. w. *Was* hierbei näher *das Gedächtnis anbetrifft, so gehört die mechanische Weise des Verhaltens sogar zum Wesen derselben, ein Umstand, der nicht selten zum grossen Schaden der Jugendbildung in missverstandenem Eifer für die Freiheit der Intelligenz von der neueren Pädagogik übersehen worden ist.* Gleichwohl würde sich derjenige als ein schlechter Psycholog erweisen, der, um die Natur des Gedächtnisses zu ergründen, seine Zuflucht zur Mechanik nehmen und deren Gesetze ohne Weiteres auf die Seele zur Anwendung bringen wollte. Das Mechanische des Gedächtnisses besteht eben nur darin, dass hier gewisse Zeichen, Töne u. s. w. in ihrer bloss äusserlichen Verbindung aufgefasst und dann in dieser Verbindung reproduciert werden, ohne dass dabei ausdrücklich die Aufmerksamkeit auf deren Bedeutung und innere Verbindung gerichtet zu werden braucht. Um diese Bewandtnis, die es mit dem mechanischen Gedächtnis hat, zu erkennen, dazu bedarf es weiter keines Studiums der Mechanik und kann aus diesem Studium der Psychologie als solcher keine Forderung erwachsen.

§ 196.

Die Unselbstständigkeit, nach der das Objekt Gewalt leidet, hat es nur (vorhg. §), in sofern es selbstständig ist, und, als gesetzter Begriff an sich, hebt sich die eine dieser Bestimmungen nicht in ihrer anderen auf, sondern das Objekt schliesst sich durch die Negation seiner, seine Unselbstständigkeit, mit

sich selbst zusammen und ist erst so selbstständig. So zugleich im Unterschiede von der Aeusserlichkeit und diese in seiner Selbstständigkeit negierend ist diese *negative Einheit mit sich Centralität, Subjektivität*, — in der es selbst auf das Aeusserliche gerichtet und bezogen ist. Dieses ist ebenso central in sich und darin ebenso nur auf das andere Centrum bezogen, hat ebenso seine Centralität im Anderen, — 2) differenter Mechanismus (Fall, Begierde, Geselligkeitstrieb u. dgl.).

§ 197.

Die Entwickelung dieses Verhältnisses bildet den Schluss, dass die immanente Negativität als centrale Einzelnheit eines Objekts (abstraktes Centrum) sich auf unselbstständige Objekte als das andere Extrem durch eine Mitte bezieht, welche die Centralität und Unselbstständigkeit der Objekte in sich vereinigt: relatives Centrum, — 3) absoluter Mechanismus.

§ 198.

Der angegebene Schluss (E—B—A) ist ein dreifaches von Schlüssen. Die schlechte Einzelnheit der unselbstständigen Objekte, in denen der formale Mechanismus einheimisch ist, ist als Unselbstständigkeit eben so sehr äusserliche Allgemeinheit. Diese Objekte sind daher die Mitte auch zwischen dem absoluten und dem relativen Centrum (die Form des Schlusses A—E—B); denn durch diese Unselbstständigkeit ist es, dass jene beide dirimiert und Extreme, so wie dass sie auf einander bezogen sind. Eben so ist die *absolute Centralität als das substantial-Allgemeine* (— die identisch bleibende Schwere), welche *als die reine Negativität* eben so die Einzelnheit in sich schliesst, das Vermittelnde zwischen dem relativen Centrum und den unselbstständigen Objekten, die Form des Schlusses B—A—E, und zwar eben so wesentlich nach der immanenten Einzelnheit als dirimierend, wie nach der Allgemeinheit als identischer Zusammenhalt und ungestörtes In-sich-sein.

Wie das Sonnensystem, so ist z. B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1) Der Einzelne (die Person) schliesst sich durch seine Besonderheit (die physischen und

geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft giebt) mit dem Allgemeinen (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen. 2) Ist der Wille, Thätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte u. s. f. Erfüllung und Verwirklichung giebt; 3) aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantiale Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten. Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem anderen Extrem zusammenschliesst, schliesst sich eben darin mit sich selbst zusammen, produciert sich, und diese Produktion ist Selbsterhaltung. — Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschliessens, durch diese Dreiheit von Schlüssen derselben Terminorum, dass ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird.

§ 199.

Die „Unmittelbarkeit" der Existenz, welche die Objekte im absoluten Mechanismus haben, ist „an sich" darin, dass ihre Selbstständigkeit durch ihre Beziehungen auf einander, also durch ihre Unselbstständigkeit vermittelt ist, negiert. So ist das Objekt als in seiner Existenz gegen sein anderes „different" zu setzen.

b. DER CHEMISMUS.

§ 200.

Das „differente" Objekt hat eine immanente Bestimmtheit, welche seine Natur ausmacht und in der es Existenz hat. Aber als gesetzte Totalität des Begriffes ist es der Widerspruch dieser seiner Totalität und der Bestimmtheit seiner Existenz; es ist daher das Streben ihn aufzuheben, und sein Dasein dem Begriffe gleich zu machen.

Zusatz. Der Chemismus ist eine Kategorie der Objektivität, welche in der Regel nicht besonders hervorgehoben, sondern mit dem Mechanismus in Eins zusammengefasst und in dieser Zusammenfassung unter der gemeinschaftlichen Benennung des mechanischen Verhältnisses, dem Verhältnis der Zweckmässig-

keit gegenüber gestellt zu werden pflegt. Die Veranlassung hierzu ist darin zu suchen, dass der Mechanismus und der Chemismus allerdings dies mit einander gemein haben, nur erst „an sich" der existierende Begriff zu sein, wohingegen der Zweck als der „für sich" existierende Begriff zu betrachten ist. Weiter sind nun aber auch der Mechanismus und der Chemismus sehr bestimmt von einander unterschieden, und zwar in der Art, dass *das Objekt, in der Form des Mechanismus, zunächst nur gleichgültige Beziehung auf sich* ist, wohingegen *das chemische Objekt* sich als *schlechthin auf Anderes bezogen* erweist. Nun treten zwar auch beim Mechanismus, indem derselbe sich entwickelt, bereits Beziehungen auf Anderes hervor; allein die Beziehung der mechanischen Objekte auf einander ist nur erst äusserliche Beziehung, dergestalt dass den auf einander bezogenen Objekten der Schein der Selbstständigkeit verbleibt. So stehen z. B. in der Natur die verschiedenen Himmelskörper, welche unser Sonnensystem bilden, zu einander in dem Verhältnis der Bewegung und erweisen sich durch dieselbe auf einander bezogen. Die *Bewegung*, als die *Einheit von Raum und Zeit*, ist indess nur die ganz äusserliche und abstrakte Beziehung und es scheint somit so, als würden die so äusserlich auf einander bezogenen Himmelskörper das, was sie sind, sein und bleiben, auch ohne diese ihre Beziehung auf einander. — Anders verhält es sich dagegen mit dem Chemismus. *Die chemisch-differenten Objekte sind das, was sie sind, ausdrücklich nur durch ihre Differenz und sind so der absolute Trieb, sich durch und an einander zu integrieren.*

§ 201.

Der chemische Process hat daher *das Neutrale seiner gespannten Extreme, welches diese an sich sind, zum Produkte:* der Begriff, das konkrete Allgemeine, schliesst sich durch die Differenz der Objekte, die Besonderung, mit der Einzelnheit, dem Produkte, und darin nur mit sich selbst, zusammen. Eben sowohl sind in diesem Processe auch die anderen Schlüsse enthalten; die Einzelnheit als Thätigkeit ist gleichfalls Vermittelndes, so wie das konkrete Allgemeine, das Wesen der gespannten Extreme, welches im Produkte zum Dasein kommt.

§ 202.

Der *Chemismus* hat noch *als das Reflexionsverhältnis der Objektivität* mit der differenten Natur der Objekte zugleich die unmittelbare Selbstständigkeit derselben zur Voraussetzung. Der Process ist das Herüber- und Hinübergehen von einer Form zur anderen, die sich zugleich noch äusserlich bleiben. Im neutralen Produkte sind die bestimmten Eigenschaften, die die Extreme gegen einander hatten, aufgehoben. Es ist dem Begriffe wohl gemäss, aber das „begeistende" Princip der Differentiierung existiert in ihm als zur Unmittelbarkeit Zurückgesunkenem nicht; das Neutrale ist darum ein trennbares. Aber das urteilende Princip, welches das Neutrale in differente Extreme dirimiert, und dem differenten Objekte überhaupt seine Differenz und Begeistung gegen ein anderes giebt, und der Process als spannende Trennung fällt ausser jenem ersten Processe.

Zusatz. Der chemische Process ist noch ein endlicher, bedingter Process. Der Begriff als solcher ist nur erst das Innere dieses Processes und kommt hier noch nicht in seinem Für-sich-sein zur Existenz. Im neutralen Produkt ist der Process erloschen und das Erregende fällt ausserhalb desselben. —

§ 203.

Die Aeusserlichkeit dieser zwei Processe, die Reduktion des Differenten zum Neutralen, und die Differentiierung des Indifferenten oder Neutralen, welche sie als selbstständig gegen einander erscheinen lässt, zeigt aber ihre Endlichkeit in dem Uebergehen in Produkte, worin sie aufgehoben sind. Umgekehrt stellt der Process die vorausgesetzte Unmittelbarkeit der differenten Objekte als eine nichtige dar. — Durch diese Negation der Aeusserlichkeit und Unmittelbarkeit, worein der Begriff als Objekt versenkt war, ist er frei und für sich gegen jene Aeusserlichkeit und Unmittelbarkeit gesetzt, — als Zweck.

Zusatz. Der Uebergang vom Chemismus zum teleologischen Verhältnis ist darin enthalten, dass die beiden Formen des chemischen Processes einander gegenseitig aufheben. Was dadurch zu Stande kömmt, das ist das Freiwerden des im Chemismus und im Mechanismus nur erst an sich vorhandenen Begriffs und der hiermit für sich existierende Begriff ist der Zweck.

C. TELEOLOGIE.

§ 204.

Der Zweck ist der in freie Existenz getretene, für-sich-seiende Begriff vermittelst der Negation der unmittelbaren Objektivität. Er ist als subjektiv bestimmt, indem diese Negation zunächst abstrakt ist und daher vorerst die Objektivität auch nur gegenüber steht. Diese Bestimmtheit der Subjektivität ist aber gegen die Totalität des Begriffs einseitig und zwar für ihn selbst, indem alle Bestimmtheit in ihm sich als aufgehobene gesetzt hat. So ist auch für ihn das vorausgesetzte Objekt nur eine ideelle

an sich nichtige Realität. Als dieser Widerspruch seiner Identität mit sich gegen die in ihm gesetzte Negation und Gegensatz ist er selbst das Aufheben, die Thätigkeit, den Gegensatz so zu negieren, dass er ihn identisch mit sich setzt. Dies ist das Realisieren des Zwecks, in welchem er, indem er sich zum Anderen seiner Subjektivität macht und sich objektiviert, den Unterschied beider aufgehoben, sich nur mit sich zusammengeschlossen und erhalten hat.

Der Zweck-Begriff ist einerseits überflüssig, andererseits mit Recht Vernunftbegriff genannt, und dem Abstrakt-Allgemeinen des Verstandes gegenüber gestellt worden, als welches sich nur subsumierend auf das Besondere bezieht, welches es nicht an ihm selbst hat. — Ferner ist der *Unterschied des Zweckes als Endursache von der bloss wirkenden Ursache*, d. h. der gewöhnlich sogenannten Ursache, von höchster Wichtigkeit. Die Ursache gehört der noch nicht enthüllten, der blinden Notwendigkeit an; sie erscheint darum als in ihr Anderes übergehend und darin ihre Ursprünglichkeit im Gesetztsein verlierend; *nur an sich oder für uns ist die Ursache in der Wirkung erst Ursache und in sich zurückgehend. Der Zweck* dagegen ist gesetzt als in ihm selbst die Bestimmtheit oder das, was dort noch als Anderssein erscheint, die Wirkung, zu enthalten, so dass er in seiner Wirksamkeit nicht übergeht, sondern sich erhält, d. h. er *bewirkt nur sich selbst und ist am Ende, was er im Anfange, in der Ursprünglichkeit war;* durch diese Selbsterhaltung ist erst das wahrhaft Ursprüngliche. — Der Zweck erfodert eine spekulative Auffassung, als der Begriff, der selbst in der eigenen Einheit und Idealität seiner Bestimmungen das Urteil oder die Negation, den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven, enthält, und ebenso sehr das Aufheben desselben ist.

Beim Zwecke muss nicht gleich oder nicht bloss an die Form gedacht werden, in welcher er im Bewusstsein als eine in der Vorstellung vorhandene Bestimmung ist. Mit dem Begriffe von innerer Zweckmässigkeit hat Kant die Idee überhaupt und insbesondere die des Lebens wieder erweckt. Die Bestimmung des Aristoteles vom Leben enthält schon die innere Zweckmässigkeit und steht daher unendlich weit über dem Begriff moderner Teleologie, welche nur die endliche, die äussere Zweckmässigkeit vor sich hatte.

Bedürfnis, Trieb sind am nächsten liegende Beispiele vom Zweck. Sie sind *der gefühlte Widerspruch*, der innerhalb des lebendigen Subjekts selbst stattfindet, und gehen in die Thätigkeit, diese Negation, welche die noch blosse Subjektivität ist zu negieren. *Die Befriedigung stellt den Frieden her zwischen dem Subjekt und Objekt, indem das Objektive, das im noch vorhandenen Widerspruche (dem Bedürfnisse) drüben steht, ebenso nach dieser seiner Einseitigkeit aufgehoben wird, durch die Vereinigung mit dem Subjectiven.* — Diejenigen, welche so viel von der Festigkeit und Unüberwindlichkeit des Endlichen, sowohl des Subjektiven als des Objektiven sprechen, haben an jedem Triebe das Beispiel von dem Gegenteil. *Der Trieb ist so zu sagen die Gewissheit, dass das Subjektive nur einseitig ist und keine Wahrheit hat, ebenso wenig als das Objektive. Der Trieb ist ferner die Ausführung von dieser seiner Gewissheit;* er bringt es zu Stande, diesen Gegensatz, das Subjektive, dass nur ein Subjektives sei und bleibe, wie das Objektive, dass ebenso nur ein Objektives sei und bleibe, und diese ihre Endlichkeit aufzuheben.

Bei der Thätigkeit des Zweckes kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, dass in dem Schlusse, der sie ist, den Zweck mit sich durch das Mittel der Realisierung zusammen zu schliessen, wesentlich die Negation der Terminorum vorkommt, — die so eben erwähnte Negation der im Zwecke als solchem vorkommenden unmittelbaren Subjektivität, wie der unmittelbaren Objektivität (des Mittels und der vorausgesetzten Objekte). Es ist dies dieselbe Negation, welche in der Erhebung des Geistes zu Gott gegen die zufälligen Dinge der Welt so wie gegen die eigene Subjektivität ausgeübt wird; es ist das Moment, welches, wie in der Einleitung und § 192 erwähnt worden, in der Form von Verstandesschlüssen, welche dieser Erhebung in den sogenannten Beweisen vom Dasein Gottes gegeben wird, übersehen und weggelassen wird.

§ 205.

Die teleologische Beziehung ist als unmittelbar zunächst die

äusserliche Zweckmässigkeit, und der Begriff dem Objekte, als einem Vorausgesetzten, gegenüber. Der Zweck ist daher endlich, hiemit teils dem Inhalte nach, teils darnach dass er an einem vorzufindenden Objekte als Material seiner Realisierung eine äusserliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist in sofern nur formal. Näher liegt in der Unmittelbarkeit, dass die Besonderheit (als Formbestimmung die Subjektivität des Zweckes) als in sich reflektierte, der Inhalt, als unterschieden von der Totalität der Form, der Subjektivität an sich, dem Begriffe erscheint. Diese Verschiedenheit macht die Endlichkeit des Zweckes innerhalb seiner selbst aus. Der Inhalt ist hierdurch ein eben so Beschränktes, Zufälliges und Gegebenes, wie das Objekt ein Besonderes und Vorgefundenes.

Zusatz. Wenn vom Zweck die Rede ist, so pflegt man dabei nur die äusserliche Zweckmässigkeit vor Augen zu haben. Die Dinge gelten bei dieser Betrachtungsweise nicht als ihre Bestimmung in sich selbst tragend, sondern bloss als Mittel, welche zur Realisierung eines ausserhalb ihrer liegenden Zweckes gebraucht und verbraucht werden. Dies ist überhaupt der Gesichtspunkt der Nützlichkeit, welcher vormals auch in den Wissenschaften eine grosse Rolle spielte, demnächst aber in verdienten Misskredit gekommen und als zur wahrhaften Einsicht in die Natur der Dinge nicht auslangend anerkannt worden ist. Allerdings muss den endlichen Dingen als solchen dadurch ihr Recht angethan werden, dass man sie als ein Nichtletztes und als über sich hinaus weisend betrachtet. Diese Negativität der endlichen Dinge ist indess ihre eigene Dialektik, und um diese zu erkennen hat man sich zunächst auf ihren positiven Inhalt einzulassen. In sofern es übrigens bei der teleologischen Betrachtungsweise um das wohlgemeinte Interesse zu thun ist, die namentlich in der Natur sich kundgebende Weisheit Gottes aufzuzeigen, so ist darüber zu bemerken, dass man mit diesem Aufsuchen von Zwecken, denen die Dinge als Mittel dienen, nicht über das Endliche hinauskommt und leicht in dürftige Reflexionen gerät, so z. B. wenn nicht nur der Weinstock unter dem Gesichtspunkt des bekannten Nutzens, den er dem Menschen gewährt, betrachtet wird, sondern auch der Korkbaum in Beziehung auf die Pfropfen, die aus seiner Rinde geschnitten werden, um die Weinflaschen damit zu verschliessen. Es sind vormals ganze Bücher in diesem Sinne geschrieben worden und es ist leicht zu ermessen, dass auf solche Weise weder das wahre Interesse der Religion noch das der Wissenschaft gefördert zu werden vermag. *Die äussere Zweckmässigkeit steht unmittelbar vor der Idee, allein das so auf der Schwelle Stehende ist oft gerade das Ungenügendste.*

§ 206.

Die teleologische Beziehung ist der Schluss, in welchem sich der subjektive Zweck mit der ihm äusserlichen Objektivität

durch eine Mitte zusammenschliesst, welche die Einheit beider, als die zweckmässige Thätigkeit, und als die unter den Zweck unmittelbar gesetzte Objektivität, das Mittel, ist.

Zusatz. Die Entwickelung des Zweckes zur Idee erfolgt durch die drei Stufen erstens des subjektiven Zwecks, zweitens des sich vollführenden und drittens des vollführten Zwecks. — Zuerst haben wir den subjektiven Zweck und dieser, als der für sich seiende Begriff, ist selbst Totalität der Begriffsmomente. Das erste dieser Momente ist das der mit sich identischen Allgemeinheit, gleichsam das neutrale erste Wasser, worin Alles enthalten, aber noch nichts geschieden ist. Der zweite ist dann die Besonderung dieses Allgemeinen, wodurch dasselbe einen bestimmten Inhalt bekommt. Indem dann dieser bestimmte Inhalt durch die Bethatigung des Allgemeinen gesetzt ist, so kehrt dieses durch denselben zu sich selbst zurück und schliesst sich mit sich selbst zusammen. Wir sagen demgemäss auch, wenn wir uns einen Zweck vorsetzen, dass wir etwas beschliessen, und betrachten uns somit zunächst gleichsam als offen und als dieser oder jener Bestimmung zugänglich. Eben so heisst es dann aber auch, man habe sich zu etwas entschlossen, wodurch ausgedrückt wird, dass das Subjekt aus seiner nur für sich seienden Innerlichkeit hervortritt und sich mit der ihm gegenüber-stehenden Objektivität einlässt. Dies giebt dann den Fortgang von dem bloss subjektiven Zweck zu der nach aussen gekehrten zweckmässigen Thätigkeit.

§ 207.

1) Der subjektive Zweck ist der Schluss, in welchem sich der allgemeine Begriff durch die Besonderheit mit der Einzelnheit so zusammenschliesst, dass diese als die Selbstbestimmung „urteilt", d. h. sowohl jenes noch unbestimmte Allgemeine besondert und zu einem bestimmten Inhalt macht, als auch den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität setzt, — und an ihr selbst zugleich die Rückkehr in sich ist, indem sie die gegen die Objektivität vorausgesetzte Subjektivität des Begriffes in Vergleichung mit der in sich zusammengeschlossenen Totalität als ein Mangelhaftes bestimmt und sich damit zugleich nach aussen kehrt.

§ 208.

2) Diese nach aussen gekehrte Thätigkeit bezieht sich als die — im subjektiven Zwecke mit der Besonderheit, in welche nebst dem Inhalte auch die äusserliche Okjektivität eingeschlossen ist, identische — Einzelnheit erstens unmittelbar auf das Objekt, und bemächtigt sich dessen, als eines Mittels. *Der Begriff ist* diese unmittelbare Macht, weil er *die mit sich iden-*

tische Negativität ist, *in welcher das Sein des Objektes durchaus nur als ein ideelles bestimmt ist.* — Die ganze Mitte ist nun diese innere Macht des Begriffes als Thätigkeit, mit der das Objekt als Mittel unmittelbar vereinigt ist und unter der es steht.

In der endlichen Zweckmässigkeit ist die Mitte dies in die zwei einander äusserlichen Momente, die Thätigkeit und das Objekt, das zum Mittel dient, Gebrochene. Die Beziehung des Zwecks als Macht auf dies Objekt, und die Unterwerfung desselben unter sich ist unmittelbar, — sie ist die erste Prämisse des Schlusses, — in sofern in dem Begriffe als der für sich seienden Idealität das Objekt als an sich nichtig gesetzt ist. Diese Beziehung und erste Prämisse wird selbst die Mitte, welche zugleich der Schluss in sich ist, indem sich der Zweck durch diese Beziehung, seine Thätigkeit, in der er enthalten und herrschend bleibt, mit der Objektivität zusammenschliesst.

Zusatz. Die Ausführung des Zwecks ist die vermittelte Weise den Zweck zu realisieren; eben so nötig ist aber auch die unmittelbare Realisierung. Der Zweck ergreift das Objekt unmittelbar, weil er die Macht über das Objekt ist, weil in ihm die Besonderheit und in dieser auch die Objektivität enthalten ist. — Das Lebendige hat einen Körper, die Seele bemächtigt sich desselben und hat sich darin unmittelbar objektiviert. Die menschliche Seele hat viel damit zu thun, sich ihre Leiblichkeit zum Mittel zu machen. Der Mensch muss seinen Körper gleichsam erst in Besitz nehmen, damit er das Instrument seiner Seele sei.

§ 209.

3) Die zweckmässige Thätigkeit mit ihrem Mittel ist noch nach aussen gerichtet, weil der Zweck auch nicht identisch mit dem Objekte ist; daher muss er auch erst mit demselben vermittelt werden. Das Mittel ist als Objekt in dieser zweiten Prämisse in unmittelbarer Beziehung mit dem anderen Extreme des Schlusses, der Objektivität als vorausgesetzter, dem Material. Diese Beziehung ist die Sphäre des nun dem Zwecke dienenden Mechanismus und Chemismus, deren Wahrheit und freier Begriff er ist. Dies, *dass der subjektive Zweck, als die Macht dieser Processe, worin das Objektive sich an einander abreibt und aufhebt, sich selbst ausser ihnen hält und das in ihnen sich Erhaltende ist, ist die List der Vernunft.*

Zusatz. *Die Vernunft ist eben so listig als mächtig.* Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Thätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäss auf einander einwirken und sich an einander abarbeiten lässt, ohne sich unmittelbar in diesen Process einzumischen, gleichwohl nur ihren Zweck zur Ausführung bringt. *Man kann* in diesem Sinne *sagen, dass die göttliche Vorsehung, der Welt und ihrem Process gegenüber, sich als die absolute List verhält.* Gott lässt die Menschen mit ihren Leidenschaften und Interessen gewähren, und was dadurch zu Stande kommt, das ist die Vollführung seiner Absichten, welche ein Anderes sind, als dasjenige, um was es denjenigen, deren er sich dabei bedient, zunächst zu thun war.

§ 210.

Der realisierte Zweck ist so *die gesetzte Einheit des Subjektiven und Objektiven.* Diese Einheit ist aber wesentlich so bestimmt, dass das Subjektive und Objektive nur nach ihrer Einseitigkeit neutralisiert und aufgehoben, aber das Objektive dem Zwecke als dem freien Begriffe und dadurch der Macht über dasselbe unterworfen und gemäss gemacht ist. Der Zweck erhält sich gegen und in dem Objektiven, weil, ausserdem dass er das einseitige Subjektive, das Besondere ist, er auch das konkrete Allgemeine, die an sich seiende Identität beider ist. Dies Allgemeine ist als einfach in sich reflektiert der Inhalt, welcher durch alle drei Terminos des Schlusses und deren Bewegung dasselbe bleibt.

§ 211.

In der endlichen Zweckmässigkeit ist aber auch der ausgeführte Zweck ein so in sich Gebrochenes, als es die Mitte und der anfängliche Zweck war. Es ist daher nur eine an dem vorgefundenen Material äusserlich gesetzte Form zu Stande gekommen, die wegen des beschränkten Zweck-Inhalts gleichfalls eine zufällige Bestimmung ist. Der erreichte Zweck ist daher nur ein Objekt, das auch wieder Mittel oder Material für andere Zwecke ist, und so fort ins Unendliche.

§ 212.

Was aber in dem Realisieren des Zwecks „an sich" geschieht, ist, dass die einseitige Subjektivität und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbstständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objekts; in dem mechanischen Processe hat

sich die Selbstständigkeit des Objektes schon an sich verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zweckes hebt sich der Schein jener Selbstständigkeit, das Negative gegen den Begriff, auf. Dass aber der ausgeführte Zweck nur als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dies Objekt sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiemit ist auch der Gegensatz von Inhalt und Form verschwunden. *Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich zusammenschliesst, ist die Form als identisch mit sich hiemit als Inhalt gesetzt, so dass der Begriff als die Form-Thätigkeit nur sich zum Inhalt hat.* Es ist also durch diesen Process überhaupt das gesetzt, was der Begriff des Zweckes war, die an sich seiende Einheit des Subjektiven und Objektiven nun als für sich seiend, — die Idee.

Zusatz. Die Endlichkeit des Zweckes besteht darin, dass bei der Realisierung desselben das als Mittel dazu verwendete Material nur äusserlich darunter subsumiert und demselben gemäss gemacht wird. Nun aber ist in der That das Objekt an sich der Begriff, und indem derselbe, als Zweck, darin realisiert wird, ist dies nur die Manifestation seines eigenen Inneren. *Die Objektivität ist so gleichsam nur eine Hülle, unter welcher der Begriff verborgen liegt.* Im Endlichen können wir es nicht erleben oder sehen, dass der Zweck wahrhaft erreicht wird. *Die Vollführung des unendlichen Zwecks ist* so *nur die Täuschung aufzuheben, als ob er noch nicht vollführt sei. Das Gute, das absolut Gute, voll bringt sich ewig in der Welt, und das Resultat ist, dass es schon an und für sich vollbracht ist und nicht erst auf uns zu warten braucht. Diese Täuschung ist es, in der wir leben und zugleich ist dieselbe allein das Bethätigende, worauf das Interesse in der Welt beruht. Die Idee in ihrem Process macht sich selbst jene Täuschung, setzt ein Anderes sich gegenüber und ihr Thun besteht darin, diese Täuschung aufzuheben.* Nur aus diesem Irrtum geht die Wahrheit hervor, und hierin liegt die Versöhnung mit dem Irrtum und mit der Endlichkeit. Das Anderssein oder *der Irrtum*, als aufgehoben, *ist* selbst *ein notwendiges Moment der Wahrheit*, welche nur ist, indem sie sich zu ihrem eigenen Resultate macht.

DIE IDEE.

§ 213.

Die Idee ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äus-

serlichen Daseins giebt und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.

Die Definition des Absoluten, dass es die Idee ist, ist nun selbst absolut. Alle bisherige Definitionen gehen in diese zurück. *Die Idee ist die Wahrheit; denn die Wahrheit ist dies, dass die Objektivität dem Begriffe entspricht, — nicht dass äusserliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; dies sind nur richtige Vorstellungen, die Ich Dieser habe. In der Idee handelt es sich nicht um „Diesen", noch um Vorstellungen, noch um äusserliche Dinge.* — Aber auch alles Wirkliche, in sofern es ein Wahres ist, ist die Idee, und hat seine Wahrheit allein durch und kraft der Idee. Das einzelne Sein ist irgend eine Seite der Idee, für dieses bedarf es daher noch anderer Wirklichkeiten, die gleichfalls als besonders für sich bestehende erscheinen; in ihnen zusammen und in ihrer Beziehung ist allein der Begriff realisiert. *Das Einzelne für sich entspricht seinem Begriffe nicht; diese Beschränktheit seines Daseins macht seine Endlichkeit und seinen Untergang aus.*

Die Idee selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend Etwas, so wenig als der Begriff bloss als bestimmter Begriff. Das Absolute ist die allgemeine und Eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die Eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, dass die Idee zunächst nur die Eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, dass sie als Subjekt und so als Geist ist.

Die Idee wird häufig, in sofern sie nicht eine Existenz zu ihrem Ausgangs- und Stützungs-Punkt habe, für ein bloss formales Logisches genommen. Man muss solche Ansicht den Standpunkten überlassen, auf welchen das existierende Ding und alle weiteren noch nicht zur Idee durchgedrungenen Bestimmungen noch für sogenannte Realitäten und wahrhafte Wirklichkeiten gelten. — Eben so falsch ist die Vorstellung, als ob die Idee nur das Abstrakte sei. Sie ist es allerdings in sofern, als alles Unwahre sich in ihr aufzehrt, aber an ihr selbst ist sie wesentlich konkret, weil sie der freie sich selbst und hiemit zur Realität bestimmende Begriff ist. Nur dann wäre sie

das Formell-Abstrakte, wenn der Begriff, der ihr Princip ist, als die abstrakte Einheit, nicht wie er ist, als die negative Rückkehr seiner in sich und als die Subjektivität genommen würde.

Zusatz. Unter Wahrheit versteht man zunächst, dass ich wisse, wie etwas ist. Dies ist jedoch die Wahrheit nur in Beziehung auf das Bewusstsein, oder die formale Wahrheit, die blosse Richtigkeit. Dahingegen besteht die Wahrheit im tieferen Sinne darin, dass die Objektivität mit dem Begriff identisch ist. Dieser tiefere Sinn der Wahrheit ist es, um den es sich handelt, wenn z. B. von einem wahren Staat oder von einem wahren Kunstwerk die Rede ist. Diese *Gegenstände sind wahr, wenn sie das sind, was sie sein sollen, d. h. wenn ihre Realität ihrem Begriff entspricht.* So aufgefasst ist das Unwahre dasselbe, was sonst auch das Schlechte genannt wird. Ein schlechter Mensch ist ein unwahrer Mensch, d. h. ein Mensch, der sich seinem Begriff, oder seiner Bestimmung, nicht gemäss verhält. Ganz ohne Identität des Begriffs und der Realität vermag indess nichts zu bestehen. Auch das Schlechte und Unwahre ist nur, in sofern dessen Realität noch irgendwie sich seinem Begriffe gemäss verhält. Das durchaus Schlechte oder Begriffswidrige ist eben damit ein in sich selbst Zerfallendes. *Der Begriff allein ist es, wodurch die Dinge in der Welt ihren Bestand haben,* d. h. in der Sprache der religiösen Vorstellung, die Dinge sind das was sie sind nur durch den ihnen inwohnenden göttlichen und damit schöpferischen Gedanken. — *Wenn von der Idee gesprochen wird, so hat man sich darunter nicht etwas Fernes und Jenseitiges vorzustellen. Die Idee ist vielmehr das durchaus Gegenwärtige, und ebenso findet sich dieselbe auch in jedem Bewusstsein, wenn auch getrübt und verkümmert.* — Wir stellen uns die Welt vor als ein grosses Ganzes, welches von Gott erschaffen ist, und zwar so, dass sich uns Gott in derselben kund gegeben hat. Ebenso betrachten wir die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert, und darin liegt, dass das Auseinander der Welt ewig zur Einheit, aus der sie hervorgegangen ist, zurückgeführt und derselben gemäss erhalten wird. — In der Philosophie ist es von jeher um nichts Anderes zu thun gewesen als um die denkende Erkenntnis der Idee, und *Allem, was den Namen der Philosophie verdient, hat stets das Bewusstsein einer absoluten Einheit dessen, was dem Verstande nur in seiner Trennung gilt, zu Grunde gelegen.* — Dass die Idee die Wahrheit ist, dafür ist der Beweis nicht erst jetzt zu verlangen; die ganze bisherige Ausführung und Entwickelung des Denkens enthält diesen Beweis. Die Idee ist das Resultat dieses Verlaufs, welches jedoch nicht so zu verstehen ist, als ob dieselbe ein nur, d. h. ein durch Anderes als sie selbst, Vermitteltes wäre. Vielmehr ist *die Idee ihr eigenes Resultat und als solches das ebenso Unmittelbare als Vermittelte.* Die bisher betrachteten Stufen des Seins und des Wesens und ebenso des Begriffes und der Objektivität sind in diesem ihren Unterschiede nicht ein Festes und auf sich Beruhendes, sondern es haben sich dieselben als dialektisch erwiesen und ihre Wahrheit ist nur die, Momente der Idee zu sein.

§ 214.

Die Idee kann als die Vernunft, (dies ist die eigentliche philosophische Bedeutung für Vernunft), *ferner als Subjekt-Objekt, als die Einheit des Ideellen und Reellen*, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr selbst hat, als das, dessen Natur nur als existierend begriffen werden kann u. s. f. *gefasst werden*, weil in ihr alle Verhältnisse des Verstandes, aber in ihrer unendlichen Rückkehr und Identität in sich enthalten sind.

Der Verstand hat leichte Arbeit, alles, was von der Idee gesagt wird, als in sich widersprechend aufzuzeigen. Dies kann ihm ebenso heim gegeben werden oder, vielmehr ist es schon in der Idee bewerkstelligt, — eine Arbeit, welche die Arbeit der Vernunft, und freilich nicht so leicht wie die seinige ist. — *Wenn der Verstand zeigt, dass die Idee sich selbst widerspreche*, weil z. B. das Subjektive nur subjektiv, und das Objektive demselben vielmehr entgegengesetzt, *das Sein etwas ganz Anderes als der Begriff sei und daher nicht aus demselben herausgeklaubt werden könne*, ebenso das Endliche nur endlich und gerade das Gegenteil vom Unendlichen, also nicht mit demselben identisch sei, und sofort durch alle Bestimmungen hindurch, *so zeigt vielmehr die Logik das Entgegengesetzte auf*, dass nämlich das Subjektive, das nur subjektiv, das Endliche, das nur endlich, das Unendliche, das nur unendlich sein soll und so ferner, *keine Wahrheit hat, sich widerspricht und in sein Gegenteil übergeht*, womit dies Uebergehn und die Einheit, in welcher die Extreme als aufgehobene, als ein Scheinen oder Momente sind, sich als ihre Wahrheit offenbart.

Der Verstand, welcher sich an die Idee macht, ist der doppelte Missverstand, dass er erstlich die Extreme der Idee, sie mögen ausgedrückt werden wie sie wollen, in sofern sie in ihrer Einheit sind, noch in dem Sinne und der Bestimmung nimmt, in sofern sie nicht in ihrer konkreten Einheit, sondern noch Abstraktionen ausserhalb derselben sind. Nicht weniger verkennt er die „Beziehung", selbst auch wenn sie schon ausdrücklich gesetzt ist; so übersieht er z. B. sogar die Natur der Kopula im Urteil, welche vom Einzelnen, dem Subjekte, aussagt, dass das Einzelne ebenso sehr nicht Einzelnes, sondern Allgemeines ist. — Vors andere hält der Verstand seine Reflexion, dass die

mit sich identische Idee das Negative ihrer selbst, den Widerspruch, enthalte, für eine äusserliche Reflexion, die nicht in die Idee selbst falle. In der That ist dies aber nicht eine dem Verstande eigene Weisheit, sondern *die Idee ist selbst die Dialektik*, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet, und nur in sofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. Indem sie so selbst das Uebergehen oder vielmehr das sich Uebersetzen in den abstrakten Verstand ist, ist sie ebenso ewig Vernunft; sie ist die Dialektik, welche dieses Verständige, Verschiedene über seine endliche Natur und den falschen Schein der Selbstständigkeit seiner Produktionen wieder verständigt und in die Einheit zurückführt. Indem diese gedoppelte Bewegung nicht zeitlich, noch auf irgend eine Weise getrennt und unterschieden ist, — sonst wäre sie wieder nur abstrakter Verstand, — ist sie *das ewige Anschauen ihrer selbst im Anderen;* der Begriff, der in seiner Objektivität sich selbst ausgeführt hat, das Objekt, welches innere Zweckmässigkeit, wesentliche Subjektivität ist.

Die verschiedenen Weisen, die Idee aufzufassen, als Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Identität und der Differenz und so fort, sind mehr oder weniger formell, indem sie irgend eine Stufe des bestimmten Begriffs bezeichnen. *Nur der Begriff selbst ist frei und das wahrhaft Allgemeine;* in der Idee ist daher seine Bestimmtheit ebenso nur er selbst, eine Objektivität, in welche er als das Allgemeine sich fortsetzt, und in der er nur seine eigene, die totale Bestimmtheit hat. *Die Idee ist das unendliche Urteil,* dessen Seiten jede die selbstständige Totalität sind, und eben dadurch, dass jede sich dazu vollendet, in die andere eben so sehr übergegangen ist. Keiner der sonst bestimmten Begriffe ist diese in ihren beiden Seiten vollendete Totalität, als der Begriff selbst und die Objektivität.

§ 215.

Die Idee ist wesentlich Process, weil ihre Identität nur die absolute und freie des Begriffes ist, in sofern sie *die absolute Negativität und daher dialektisch* ist. Sie ist der Verlauf, dass der Begriff als Allgemeinheit, welche Einzelnheit ist, sich zur Objektivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Aeusserlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjektivität zurückführt.

Weil die Idee a. Process ist, ist der Ausdruck für das Absolute: die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Denkens und Seins u. s. f., wie oft erinnert, falsch: denn die Einheit drückt abstrakte, ruhig beharrende Identität aus. Weil sie b. Subjektivität ist, ist jener Ausdruck ebenso falsch, denn jene Einheit drückt das Ansich, das Substantielle der wahrhaften Einheit aus. Das Unendliche erscheint so als mit Endlichem nur neutralisiert, so das Subjektive mit dem Objektiven, das Denken mit dem Sein. Aber in der negativen Einheit der Idee greift das Unendliche über das Endliche hinüber, das Denken über das Sein, die Subjektivität über die Objektivität. Die Einheit der Idee ist Subjektivität, Denken, Unendlichkeit, und dadurch wesentlich von der Idee als Substanz zu unterscheiden, wie diese übergreifende Subjektivität, Denken, Unendlichkeit von der einseitigen Subjektivität, dem einseitigen Denken, der einseitigen, Unendlichkeit, wozu sie sich urteilend, bestimmend herabsetzt, zu unterscheiden ist.

Zusatz. Die Idee als Process durchläuft in ihrer Entwickelung drei Stufen. Die erste Form der Idee ist das Leben, d. h. die Idee in der Form der Unmittelbarkeit. Die zweite Form ist dann die der Vermittelung oder der Differenz und dies ist die Idee als Erkennen, welches in der gedoppelten Gestalt der theoretischen und der praktischen erscheint. Der Process des Erkennens hat zu seinem Resultate die Wiederherstellung der durch den Unterschied bereicherten Einheit und dies giebt die dritte Form der hiermit absoluten Idee, welche *letzte Stufe des logischen Processes* sich *zugleich als das wahrhaft Erste* und nur durch sich selbst Seiende erweist.

a. DAS LEBEN.

§ 216.

Die unmittelbare Idee ist das Leben. Der Begriff ist als Seele in einem Leibe realisiert, von dessen Aeusserlichkeit jene die unmittelbare sich auf sich beziehende Allgemeinheit, eben so

dessen Besonderung, so dass der Leib keine anderen Unterschiede als die Begriffsbestimmung an ihm ausdrückt, endlich die Einzelnheit als unendliche Negativität ist, — die Dialektik seiner auseinanderseienden Objektivität, welche aus dem Scheine des selbstständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird, so dass alle Glieder sich gegenseitig momentane Mittel wie momentane Zwecke sind, und das Leben, so wie es die anfängliche Besonderung ist, sich als die negative für sich seiende Einheit resultiert und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschliesst. — So ist das Leben wesentlich Lebendiges und nach seiner Unmittelbarkeit „dieses einzelne" Lebendige. Die Endlichkeit hat in dieser Sphäre die Bestimmung, dass um der Unmittelbarkeit der Idee willen Seele und Leib trennbar sind; dies macht die Sterblichkeit des Lebendigen aus. Aber nur in sofern es tot ist, sind jene zwei Seiten der Idee verschiedene Bestandstücke.

Zusatz. Die einzelnen Glieder des Leibes sind das, was sie sind, nur durch ihre Einheit und in Beziehung auf dieselbe. So ist z. B. eine Hand, welche vom Leibe abgehauen wird, nur noch dem Namen nach eine Hand, aber nicht der Sache nach, wie schon Aristoteles bemerkt. — *Vom Standpunkte des Verstandes aus pflegt das Leben als een Geheimnis und überhaupt als unbegreiflich betrachtet zu werden.* Der Verstand bekennt indess hiermit nur seine Endlichkeit und Nichtigkeit. Das Leben ist in der That so wenig ein Unbegreifliches, dass wir an demselben vielmehr den Begriff selbst und näher die als Begriff existierende, unmittelbare Idee vor uns haben. Hiermit ist dann auch sogleich der Mangel des Lebens ausgesprochen. Dieser Mangel besteht darin, dass hier Begriff und Realität einander noch nicht wahrhaft entsprechen. Der Begriff des Lebens ist die Seele und dieser Begriff hat den Leib zu seiner Realität. Die Seele ist gleichsam ergossen in ihre Leiblichkeit und so ist dieselbe nur erst empfindend, aber noch nicht freies Für-sich-sein. Der Process des Lebens besteht dann darin, die Unmittelbarkeit, in welcher dasselbe noch befangen ist, zu überwinden und dieser Process, welcher selbst wieder ein dreifacher ist, hat zu seinem Resultate die Idee in der Form des Urteils, d. h. die Idee als Erkennen.

§ 217.

Das Lebendige ist der Schluss, dessen Momente selbst Systeme und Schlüsse (§§ 198, 201, 207) in sich sind, welche aber thätige Schlüsse, Processe, und in der subjektiven Einheit des Lebendigen nur Ein Process sind. Das Lebendige ist so der Process seines Zusammenschliessens mit sich selbst, das sich durch drei Processe verläuft.

§ 218.

1) Der erste ist der Process des Lebendigen innerhalb seiner, in welchem es sich an ihm selbst dirimiert, und sich seine Leiblichkeit zu seinem Objekte, seiner unorganischen Natur, macht. Diese als das relativ Aeusserliche tritt an ihr selbst in den Unterschied und Gegensatz ihrer Momente, die sich gegenseitig preisgeben und eins das andere sich assimilieren und sich selbst producierend erhalten. Diese Thätigkeit der Glieder ist aber nur die Eine des Subjekts, in welche ihre Produktionen zurückgehen, so dass darin nur das Subjekt produciert wird, d. i. es sich nur reproduciert.

Zusatz. Der Process des Lebendigen innerhalb seiner selbst hat in der Natur die dreifache Form der Sensibilität, der Irritabilität und der Reproduktion. Als Sensibilität ist das Lebendige unmittelbar einfache Beziehung auf sich, die Seele, welche überall gegenwärtig ist in ihrem Leibe, dessen Aussereinander für sie keine Wahrheit hat. Als Irritabilität erscheint das Lebendige in sich selbst dirimiert und als Reproduktion ist dasselbe aus dem inneren Unterschiede seiner Glieder und Organe sich stets wiederherstellend. Das Lebendige ist nur als dieser sich fortwährend erneuernde Process innerhalb seiner selbst.

§ 219.

2) Das Urteil des Begriffs geht als frei aber dazu fort, das Objektive als eine selbstständige Totalität aus sich zu entlassen, und die negative Beziehung des Lebendigen auf sich macht als unmittelbare Einzelnheit die Voraussetzung einer ihm gegenüberstehenden unorganischen Natur. Indem dies Negative seiner ebenso sehr Begriffsmoment des Lebendigen selbst ist, ist es in diesem, dem zugleich konkreten Allgemeinen, als ein Mangel. Die Dialektik, wodurch das Objekt als an sich Nichtiges sich aufhebt, ist die Thätigkeit des seiner selbst gewissen Lebendigen, welches in diesem Process gegen eine unorganische Natur hiemit sich selbst erhält, sich entwickelt und objektiviert.

Zusatz. Das Lebendige steht einer unorganischen Natur gegenüber, zu welcher es sich als dessen Macht verhält und die es sich assimiliert. Das Resultat dieses Processes ist nicht wie beim chemischen Process ein neutrales Produkt, in welchem die Selbstständigkeit der beiden Seiten, welche einander gegenüber gestanden, aufgehoben ist, sondern *das Lebendige erweist sich als übergreifend über sein Anderes, welches seiner Macht nicht zu widerstehen vermag. Die unor-*

ganische Natur, welche von dem Lebendigen unterworfen wird, erleidet dies um deswillen, weil sie an sich dasselbe ist, was das Leben für sich ist. Das Lebendige geht so im Anderen nur mit sich selbst zusammen. Wenn die Seele aus dem Leibe entflohen ist, beginnen die elementarischen Mächte der Objektivität ihr Spiel. Diese Mächte sind so zu sagen fortwährend auf dem Sprunge, ihren Process im organischen Leibe zu beginnen und das Leben ist der beständige Kampf dagegen.

§ 220.

3) Indem das lebendige Individuum, das in seinem ersten Process sich als Subjekt und Begriff in sich verhält, durch seinen zweiten seine äusserliche Objektivität sich assimiliert und so die reale Bestimmtheit in sich setzt, ist es nun an sich Gattung, substantiale Allgemeinheit. Die Besonderung derselben ist die Beziehung des Subjekts auf ein anderes Subjekt seiner Gattung, und das Urteil ist das Verhältnis der Gattung zu diesen so gegeneinander bestimmten Individuen, — die Geschlechtsdifferenz.

§ 221.

Der Process der Gattung bringt diese zum Für-sich-sein. Das Produkt desselben, weil das Leben noch die unmittelbare Idee ist, zerfällt in die beiden Seiten, dass nach der einen das lebendige Individuum überhaupt, das zuerst als unmittelbar vorausgesetzt wurde, nun als ein Vermitteltes und Erzeugtes hervorgeht, dass nach der anderen aber die lebendige Einzelnheit, die sich um ihrer ersten Unmittelbarkeit willen negativ zur Allgemeinheit verhält, in dieser als der Macht untergeht.

Zusatz. *Das Lebendige stirbt, weil es der Widerspruch ist, an sich das Allgemeine, die Gattung zu sein und doch unmittelbar nur als Einzelnes zu existieren.* Im Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne. — Für das Tier ist der Process der Gattung der höchste Punkt seiner Lebendigkeit. Dasselbe gelangt aber nicht dazu in seiner Gattung für sich zu sein, sondern erliegt der Macht derselben. Das unmittelbare Lebendige vermittelt sich im Process der Gattung mit sich selbst und erhebt sich so über seine Unmittelbarkeit, aber nur um immer wieder zu derselben zurückzusinken. Das Leben verläuft sich hiermit zunächst nur in die schlechte Unendlichkeit des Progresses ins Unendliche. Was indess dem Begriffe nach durch den Process des Lebens zu Stande kommt, das ist die Aufhebung und Ueberwindung der Unmittelbarkeit, in welcher die Idee als Leben noch befangen ist.

§ 222.

Die Idee des Lebens aber hat sich damit nicht nur von irgend einem (besondern) unmittelbaren Diesen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt; sie kommt damit zu sich, zu ihrer Wahrheit; sie tritt hiemit als freie Gattung für sich selbst in die Existenz. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes.

b. DAS ERKENNEN.

§ 223.

Die Idee existiert frei für sich, in sofern sie die Allgemeinheit zum Element ihrer Existenz hat, oder die Objektivität selbst als der Begriff ist, die Idee sich zum Gegenstande hat. Ihre zur Allgemeinheit bestimmte Subjectivität ist reines Unterscheiden innerhalb ihrer, — Anschauen, das sich in dieser identischen Allgemeinheit hält. Aber als bestimmtes Unterscheiden ist sie das fernere Urteil, sich als Totalität von sich abzustossen und zwar zunächst sich als äusserliches Universum vorauszusetzen. Es sind zwei Urteile, die án sich identisch, aber noch nicht als identisch gesétzt sind.

§ 224.

Die Beziehung dieser beiden Ideen, die an sich oder als Leben identisch sind, ist so die relative, was die Bestimmung der Endlichkeit in dieser Sphäre ausmacht. Sie ist das Reflexionsverhältnis, indem die Unterscheidung der Idee in ihr selbst nur das erste Urteil, das Voraussetzen noch nicht als ein Setzen, für die subjektive Idee daher die objektive, die vorgefundene unmittelbare Welt, oder die Idee als Leben in der Erscheinung der einzelnen Existenz ist. Zugleich in Einem ist, in sofern dies Urteil reines Unterscheiden innerhalb ihrer selbst ist (vorhg. §), sie für sich sie selbst und ihre Andere, so ist sie die Gewissheit der an sich seienden Identität dieser objektiven Welt mit ihr. — Die Vernunft kommt an die Welt, mit dem absoluten Glauben die Identität setzen und ihre Gewissheit zur Wahrheit erheben zu können, und mit dem Triebe, den für sie an sich nichtigen Gegensatz auch als nichtig zu sétzen.

§ 225.

Dieser Process ist im Allgemeinen das Erkennen. An sich wird in ihm in Einer Thätigkeit der Gegensatz, die Einseitigkeit der Subjektivität mit der Einseitigkeit der Objektivität, aufgehoben. Aber dies Aufheben geschieht zunächst nur an sich; der Process als solcher ist daher unmittelbar selbst mit der Endlichkeit dieser Sphäre behaftet und zerfällt in die gedoppelte als verschieden gesetzte Bewegung des Triebs, — die Einseitigkeit der Subjektivität der Idee aufzuheben vermittelst der Aufnahme der seienden Welt, in sich, in das subjektive Vorstellen und Denken, und die abstrakte Gewissheit seiner selbst mit dieser so als wahrhaft geltenden Objektivität als Inhalt zu erfüllen, — und umgekehrt die Einseitigkeit der objektiven Welt, die hiemit hier im Gegenteil nur als ein Schein, eine Sammlung von Zufälligkeiten und an sich nichtigen Gestalten, gilt, aufzuheben, sie durch das Innere des Subjektiven, das hier als das wahrhaft seiende Objektive gilt, zu bestimmen und ihr dieses einzubilden. Jenes ist der Trieb des Wissens nach Wahrheit, Erkennen als solches, — die theoretische, — dieses der Trieb des Guten zur Vollbringung desselben, — das Wollen, die praktische Thätigkeit der Idee.

α) Das Erkennen.

§ 226.

Die allgemeine Endlichkeit des Erkennens, die in dem einen Urteil, der Voraussetzung des Gegensatzes (§ 224) liegt, gegen welche sein Thun selbst der eingelegte Widerspruch ist, bestimmt sich näher an seiner eigenen Idee dazu, dass deren Momente die Form der Verschiedenheit von einander erhalten, und, indem sie zwar vollständig sind, in das Verhältnis der Reflexion, nicht des Begriffes zu einander zu stehen kommen. Die Assimilation des Stoffes als eines Gegebenen erscheint daher als die Aufnahme desselben in die ihm zugleich äusserlich bleibenden Begriffsbestimmungen, welche ebenso in der Verschiedenheit gegen einander auftreten. Es ist die als Verstand thätige Vernunft. Die Wahrheit, zu der dies Erkennen

kommt, ist daher gleichfalls nur die endliche; die unendliche des Begriffs ist als ein nur an sich seiendes Ziel, ein Jenseits für dasselbe fixiert. Es steht aber in seinem äusserlichen Thun unter der Leitung des Begriffs, und dessen Bestimmungen machen den inneren Faden des Fortgangs aus.

Zusatz. Die Endlichkeit des Erkennens liegt in der Voraussetzung einer vorgefundenen Welt und das erkennende Subjekt erscheint hierbei als eine tabula rasa. Man hat diese Vorstellung dem Aristoteles zugeschrieben, obschon Niemand von dieser äusserlichen Auffassung des Erkennens entfernter ist als gerade Aristoteles. Dies Erkennen weiss sich noch nicht als die Thätigkeit des Begriffes, welche es nur an sich ist, aber nicht für sich. Sein Verhalten erscheint ihm selbst als ein passives, in der That ist dasselbe jedoch aktiv.

§ 227.

Das endliche Erkennen hat, indem es das Unterschiedene als ein vorgefundenes ihm gegenüberstehendes Seiendes, — die mannigfaltigen Thatsachen der äusseren Natur oder des Bewusstseins, voraussetzt, 1) zunächst für die Form seiner Thätigkeit die formale Identität oder die Abstraktion der Allgemeinheit. Diese Thätigkeit besteht daher darin, das gegebene Konkrete aufzulösen, dessen Unterschiede zu vereinzeln und ihnen die Form abstrakter Allgemeinheit zu geben; oder das Konkrete als Grund zu lassen und durch Abstraktion von den unwesentlichen scheinenden Besonderheiten ein konkretes Allgemeines, die Gattung oder die Kraft und das Gesetz, herauszuheben; analytische Methode.

Zusatz. Man pflegt von analytischer und synthetischer Methode so zu sprechen, als ob es bloss Sache unseres Beliebens sei, die eine oder die andere zu befolgen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, sondern es ist die Form der zu erkennenden Gegenstände selbst, von welcher es abhängt, welche der genannten beiden, aus dem Begriffe des endlichen Erkennens sich ergebenden, Methoden zur Anwendung zu bringen ist. Das Erkennen ist zunächst analytisch; das Objekt hat für dasselbe die Gestalt der Vereinzelung und *die Thätigkeit des analytischen Erkennens ist darauf gerichtet, das demselben vorliegende Einzelne auf ein Allgemeines zurückzuführen.* Das Denken hat hier nur Bedeutung der Abstraktion oder der formalen Identität. Dies ist der Standpunkt, auf welchem Locke und alle Empiriker stehen. Viele sagen, weiter könne das Erkennen überhaupt nichts thun, als die gegebenen konkreten Gegenstände in ihre abstrakten Elemente zu zerlegen und diese dann in ihrer Isolierung betrachten. *Es erhellt* indess sogleich, dass dies ein Verkehren der Dinge ist und *dass das Erkennen, welches die Dinge nehmen will, wie sie sind, hierbei mit*

sich selbst in Widerspruch gerät. So z. B. bringt der Chemiker ein Stück Fleisch anf seine Retorte, martert dasselbe auf vielfache Weise und sagt dann, er habe gefunden, dass dasselbe aus Stickstoff, Kohlenstoff, Wasserstoff u. s. w. bestehe. Diese abstrakten Stoffe sind dann aber kein Fleisch mehr. Eben so verhält es sich, wenn der empirische Psycholog eine Handlung in die verschiedenen Seiten, die dieselbe der Betrachtung darbietet, zerlegt und diese dann in ihrer Trennung festhält. *Der analytisch behandelte Gegenstand wird* hierbei *gleichsam als eine Zwiebel betrachtet, der man eine Haut nach der anderen abzieht.*

§ 228.

Diese Allgemeinheit ist 2) auch eine bestimmte; die Thätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen Erkennen nicht in seiner Unendlichkeit, der verständige bestimmte Begriff ist. Die Aufnahme des Gegenstandes in die Formen desselben ist die synthetische Methode.

Zusatz. Die Bewegung der synthetischen Methode ist das Umgekehrte der analytischen Methode. Während diese vom Einzelnen ausgehend zum Allgemeinen fortschreitet, bildet dagegen bei jener das Allgemeine (als Definition) den Ausgangspunkt, von welchen durch die Besonderung (in der Einteilung) zum Einzelnen (dem Theorem) fortgeschritten wird. Die synthetische Methode erweist sich hiermit als die Entwickelung der Momente des Begriffes am Gegenstande.

§ 229.

α) Der Gegenstand von dem Erkennen zunächst in die Form des bestimmten Begriffes überhaupt gebracht, so dass hiemit dessen Gattung und dessen allgemeine Bestimmtheit gesetzt wird, ist die Definition. Ihr Material und Begründung wird durch die analytische Methode (§ 227) herbeigeschafft. Die Bestimmtheit soll jedoch nur ein Merkmal, d. i. zum Behufe des dem Gegenstande äusserlichen, nur subjektiven Erkennens sein.

Zusatz. Die Definition enthält selbst die drei Momente des Begriffes: das Allgemeine, als die nächste Gattung (genus proximum), das Besondere, als die Bestimmtheit der Gattung (qualitas specifica) und das Einzelne, als den definierten Gegenstand selbst. — Bei der Definition entsteht zunächst die Frage, wo dieselbe herkommt und diese Frage ist überhaupt dahin zu beantworten, dass die Definitionen auf analytischem Wege entstehen. Damit ist dann aber auch sogleich die Veranlassung zum Streit über die Richtigkeit der aufgestellten Definition gegeben, denn es kommt dabei darauf an, von welchen Wahrnehmungen man ausgegangen ist und was für Gesichtspunkte man dabei vor Augen gehabt hat. Je reicher der zu definierende Gegenstand ist, d. h. je mehr verschiedene Seiten er der Betrachtung darbietet, um so verschiedener pflegen denn auch die

davon aufgestellten Definitionen auszufallen. So giebt es z. B. eine ganze Menge von Definitionen vom Leben, vom Staat u. s. w.

Die Geometrie hat dagegen gut Definitionen machen, da ihr Gegenstand, der Raum, ein so abstrakter ist. — Weiter ist nun überhaupt in Ansehung des Inhaltes der definierten Gegenstände keine Notwendigkeit vorhanden. Man hat es sich so gefallen zu lassen, dass es einen Raum, dass es Pflanzen, Tiere u. s. w. giebt und es ist nicht Sache der Geometrie, der Botanik u. s. w. die Notwendigkeit der genannten Gegenstände aufzuzeigen. ***Für die Philosophie eignet sich*** schon um dieses Umstandes willen ***die synthetische Methode so wenig wie die analytische,*** denn die Philosophie hat sich vor allen Dingen über die Notwendigkeit ihrer Gegenstände zu rechtfertigen. Gleichwohl hat man auch in der Philosophie mehrfältig versucht, sich der synthetischen Methode zu bedienen. So beginnt namentlich Spinoza mit Definitionen und sagt z. B.: die Substanz ist die causa sui. In seinen Definitionen ist das Spekulativste niedergelegt, aber in der Form von Versicherungen. Dasselbe gilt dann auch von Schelling.

§ 230.

β) Die Angabe des zweiten Begriffsmoments, der Bestimmtheit des Allgemeinen als Besonderung, ist die Einteilung nach irgend einer äusserlichen Rücksicht.

Zusatz. Von der Einteilung wird gefordert, dass dieselbe vollstandig sei, und dazu gehört ein Princip oder Einteilungsgrund, welcher so beschaffen ist, dass die darauf begründete Einteilung den ganzen Umfang des durch die Definition im Allgemeinen bezeichneten Gebietes umfasst. Näher ist es dann bei der Einteilung darum zu thun, dass das Princip derselben aus der Natur des einzuteilenden Gegenstandes selbst entnommen und die Einteilung somit natürlich und nicht bloss künstlich, d. h. willkürlich gemacht sei. So werden z. B. in der Zoologie, bei der Einteilung der Säugetiere, vornehmlich die Zähne und die Klauen als Einteilungsgrund gebraucht und dies ist in sofern sinnig, als die Säugetiere selbst sich durch diese Teile ihres Körpers von einander unterscheiden und der allgemeine Typus der verschiedenen Klassen derselben darauf zurückzuführen ist. — Ueberhaupt ist die wahrhafte Einteilung als durch den Begriff bestimmt zu betrachten. Dieselbe ist in sofern zunächst dreiteilig; indem dann aber die Besonderheit sich als ein Gedoppeltes darstellt, schreitet damit die Einteilung auch zur Vierteiligkeit fort. *In der Sphäre des Geistes herrscht das Trichotomische vor und es gehört zu den Verdiensten Kant's, auf diesen Umstand aufmerksam gemacht zu haben.*

§ 231.

γ) In der konkreten Einzelnheit, so dass die in der Definition einfache Bestimmtheit als ein Verhältnis aufgefasst ist, ist der Gegenstand eine synthetische Beziehung unterschiedener Bestimmungen, — ein Theorem. Die Identität derselben, weil sie verschiedene sind, ist eine vermittelte. Das Herbeibringen

des Materials, welches die Mittelglieder ausmacht, is die Konstruktion, und die Vermittlung selbst, woraus die Notwendigkeit jener Beziehung für das Erkennen hervorgeht, der Beweis.

Nach gewöhnlichen Angaben von dem Unterschiede der synthetischen und analytischen Methode erscheint es im Ganzen als beliebig, welche man gebrauchen wolle. Wenn das Konkrete, das nach der synthetischen Methode als Resultat dargestellt ist, vorausgesetzt wird, so lassen sich aus demselben die abstrakten Bestimmungen als Folgen herausanalysieren, welche die Voraussetzungen und das Material für den Beweis ausmachten. Die algebraischen Definitionen der krummen Linien sind Theoreme in dem geometrischen Gange: so würde etwa auch der pythagoräische Lehrsatz, als Definition des rechtwinklichten Dreiecks angenommen, die in der Geometrie zu seinem Behufe früher erwiesenen Lehrsätze durch Analyse ergeben. Die Beliebigkeit der Wahl beruht darauf, dass die eine wie die andere Methode von einem äusserlich Vorausgesetzten ausgeht. Der Natur des Begriffes nach ist das Analysieren das Erste, indem es den gegebenen empirisch-konkreten Stoff vorerst in die Form allgemeiner Abstraktionen zu erheben hat, welche dann erst als Definitionen in der synthetischen Methode vorangestellt werden können.

Dass diese Methoden, so wesentlich und von so glänzendem Erfolge in ihrem eigentümlichen Felde, für das philosophische Erkennen unbrauchbar sind, erhellt von selbst, da sie Voraussetzungen haben und das Erkennen sich darin als Verstand und als Fortgehen an formaler Identität verhält. Bei Spinosa, der die geometrische Methode vornehmlich und zwar für spekulative Begriffe gebrauchte, macht sich der Formalismus derselben sogleich auffallend. *Die wolfische Philosophie*, welche sie zum weitesten Pedantismus ausgebildet, *ist* auch ihrem Inhalte nach *Verstandes-Metaphysik*. — An die Stelle des Missbrauchs, der mit dem Formalismus dieser Methoden in der Philosophie und in den Wissenschaften getrieben worden, ist in neueren Zeiten der Missbrauch mit der sogenannten Konstruktion getreten. Durch Kant war die Vorstellung in Umlauf gebracht worden, dass die Mathematik ihre Begriffe konstruiere; dies

besagte nichts anderes, als dass sie es mit keinen Begriffen, sondern mit abstrakten Bestimmungen sinnlicher Anschauungen zu thun hat. So ist denn die Angabe sinnlicher aus der Wahrnehmung aufgegriffener Bestimmungen mit Umgehung des Begriffs, und der fernere Formalismus, philosophische und wissenschaftliche Gegenstände nach einem vorausgesetzten Schema tabellarisch, übrigens nach Willkür und Gutdünken, zu klassificieren, — eine Konstruktion der Begriffe genannt worden. Es liegt dabei wohl eine dunkle Vorstellung der Idee, der Einheit des Begriffes und der Objektivität, so wie dass die Idee konkret sei, im Hintergrunde. Aber jenes Spiel des sogenannten Konstruierens ist weit entfernt, diese Einheit darzustellen, die nur der Begriff als solcher ist, und ebenso wenig ist das Sinnlich-Konkrete der Anschauung ein Konkretes der Vernunft und der Idee.

Weil es übrigens *die Geometrie* mit der sinnlichen, aber abstrakten Anschauung des Raumes zu thun hat, so kann sie ungehindert einfache Verstandesbestimmungen in ihm fixieren; sie hat deswegen allein die synthetische Methode des endlichen Erkennens in ihrer Vollkommenheit. Sie *stösst* jedoch *in ihrem Gange, was sehr bemerkenswert ist, zuletzt auf Inkommensurabilitäten und Irrationalitäten, wo sie, wenn sie im Bestimmen weiter gehen will, über das verständige Princip hinausgetrieben wird. Auch hier tritt wie sonst häufig an der Terminologie die Verkehrung ein, dass was rational genannt wird, das Verständige, was aber irrational, vielmehr ein Beginn und Spur der Vernünftigkeit ist.* Andere Wissenschaften, wenn sie, was ihnen notwendig und oft, da sie sich nicht in dem Einfachen des Raumes oder der Zahl befinden, geschieht, an die Grenze ihres verständigen Fortgehens kommen, helfen sich auf leichte Weise. Sie brechen die Konsequenz desselben ab, und nehmen, was sie brauchen, oft das Gegenteil des Vorhergehenden, von aussen, aus der Vorstellung, Meinung, Wahrnehmung oder woher es sonst sei, auf. Die Bewusstlosigkeit dieses endlichen Erkennens über die Natur seiner Methode und deren Verhältnis zum Inhalt lässt es weder erkennen, dass es in seinem Fortgehen durch Definitionen, Einteilungen u. s. f. von der Notwendigkeit der Begriffsbestimmungen fortgeleitet wird, noch wo es an

seiner Grenze ist, noch, wenn es dieselbe überschritten hat, dass es sich in einem Felde befindet, wo die Verstandesbestimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roher Weise noch darin gebraucht.

§ 232.

Die Notwendigkeit, welche das endliche Erkennen im Beweise hervorbringt, ist zunächst eine äusserliche nur für die subjektive Einsicht bestimmte. Aber in der Notwendigkeit als solcher hat es selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebensein seines Inhalts, verlassen. *Die Notwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff.* Die subjektive Idee ist so an sich zu dem an und für sich Bestimmten, Nicht-gegebenen, und daher demselben als dem Subjekte Immanenten gekommen und geht in die Idee des Wollens über.

Zusatz. Die Notwendigkeit, zu welcher das Erkennen durch den Beweis gelangt, ist das Gegenteil von dem, was für dasselbe den Ausgangspunkt bildet. In seinem Ausgangspunkt hatte das Erkennen einen gegebenen und zufälligen Inhalt; nunmehr aber, am Schlusse seiner Bewegung, weiss es den Inhalt als einen notwendigen und diese Notwendigkeit ist durch die subjektive Thätigkeit vermittelt. Ebenso war zunächst die Subjektivität ganz abstrakt, eine blosse tabula rasa, wohingegen dieselbe sich nunmehr als bestimmend erweist. Hierin aber liegt der Uebergang von der Idee des Erkennens zur Idee des Wollens. Dieser Uebergang besteht dann näher darin, dass das Allgemeine in seiner Wahrheit als Subjektivität, als sich bewegender, thätiger und Bestimmungen setzender Begriff aufzufassen ist.

b. Das Wollen.

§ 233.

Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher einfacher Inhalt ist das Gute. Ihr *Trieb sich zu realisieren* hat das umgekehrte Verhältnis gegen die Idee des Wahren, und geht darauf, vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem Zwecke zu bestimmen. — Dieses Wollen hat einerseits die Gewissheit der Richtigkeit des vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur subjektive Idee und die Selbstständigkeit des Objektes voraus.

§ 234.

Die Endlichkeit dieser Thätigkeit ist daher der Widerspruch, dass in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der Zweck des Guten ebenso ausgeführt wird, als auch nicht, dass er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher gesetzt ist. Dieser *Widerspruch* stellt sich *als der unendliche Progress der Verwirklichung des Guten* vor, *das darin nur als ein Sollen fixiert ist.* Formal ist aber das Verschwinden dieses Widerspruches darin, dass die Thätigkeit die Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, und nicht nur die Einseitigkeit dieser Subjektivität, sondern sie im Allgemeinen aufhebt; eine andere solche Subjektivität, d. h. ein neues Erzeugen des Gegensatzes, ist von der, die eine vorige sein sollte, nicht unterschieden. Diese Rückkehr in sich ist zugleich die Erinnerung des Inhalts in sich, welcher das Gute und die an sich seiende Identität beider Seiten ist, — die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens (§ 224), dass das Objekt das an ihm Substantiale und Wahre sei.

Zusatz. *Während es der Intelligenz nur darum zu thun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie ist, geht dagegen der Wille darauf aus. die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein söll.* Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein festes Sein, sondern nur als ein Schein, als ein an sich Nichtiges. Es kommen hier die Widersprüche vor, in denen man sich auf dem Standpunkte der Moralität herumtreibt. Es ist dies überhaupt in praktischer Beziehung der Standpunkt der kantischen und auch noch der fichteschen Philosophie. Das Gute soll realisiert werden; man hat daran zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen, und der Wille ist nur das sich bethätigende Gute. *Wäre* dann aber *die Welt, so wie sie sein soll, so fiele damit die Thätigkeit des Willens hinweg.* Der Wille fordert also selbst, dass sein Zweck auch nicht realisiert werde. Die Endlichkeit des Willens ist damit richtig ausgesprochen. Bei dieser Endlichkeit ist dann aber nicht stehen zu bleiben und der Process des Willens selbst ist es, wodurch dieselbe und der in ihr enthaltene Widerspruch aufgehoben wird. Die Versöhnung besteht darin, dass der Wille in seinem Resultate zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. Der Wille weiss den Zweck als das Seinige und die Intelligenz fasst die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dies ist die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. *Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seiende Begriff und die*

seiner Grenze ist, noch, wenn es dieselbe überschritten hat, dass es sich in einem Felde befindet, wo die Verstandesbestimmungen nicht mehr gelten, die es jedoch roher Weise noch darin gebraucht.

§ 232.

Die Notwendigkeit, welche das endliche Erkennen im Beweise hervorbringt, ist zunächst eine äusserliche nur für die subjektive Einsicht bestimmte. Aber in der Notwendigkeit als solcher hat es selbst seine Voraussetzung und den Ausgangspunkt, das Vorfinden und Gegebensein seines Inhalts, verlassen. *Die Notwendigkeit als solche ist an sich der sich auf sich beziehende Begriff.* Die subjektive Idee ist so an sich zu dem an und für sich Bestimmten, Nicht-gegebenen, und daher demselben als dem Subjekte Immanenten gekommen und geht in die Idee des Wollens über.

Zusatz. Die Notwendigkeit, zu welcher das Erkennen durch den Beweis gelangt, ist das Gegenteil von dem, was für dasselbe den Ausgangspunkt bildet. In seinem Ausgangspunkt hatte das Erkennen einen gegebenen und zufälligen Inhalt; nunmehr aber, am Schlusse seiner Bewegung, weiss es den Inhalt als einen notwendigen und diese Notwendigkeit ist durch die subjektive Thätigkeit vermittelt. Ebenso war zunächst die Subjektivität ganz abstrakt, eine blosse tabula rasa, wohingegen dieselbe sich nunmehr als bestimmend erweist. Hierin aber liegt der Uebergang von der Idee des Erkennens zur Idee des Wollens. Dieser Uebergang besteht dann näher darin, dass das Allgemeine in seiner Wahrheit als Subjektivität, als sich bewegender, thätiger und Bestimmungen setzender Begriff aufzufassen ist.

b. Das Wollen.

§ 233.

Die subjektive Idee als das an und für sich Bestimmte und sich selbst gleicher einfacher Inhalt ist das Gute. Ihr *Trieb sich zu realisieren* hat das umgekehrte Verhältnis gegen die Idee des Wahren, und geht darauf, vielmehr die vorgefundene Welt nach seinem Zwecke zu bestimmen. — Dieses Wollen hat einerseits die Gewissheit der Richtigkeit des vorausgesetzten Objekts, andererseits aber setzt es als Endliches zugleich den Zweck des Guten als nur subjektive Idee und die Selbstständigkeit des Objektes voraus.

§ 234.

Die Endlichkeit dieser Thätigkeit ist daher der Widerspruch, dass in den selbst widersprechenden Bestimmungen der objektiven Welt der Zweck des Guten ebenso ausgeführt wird, als auch nicht, dass er als ein unwesentlicher so sehr als ein wesentlicher, als ein wirklicher und zugleich als nur möglicher gesetzt ist. Dieser *Widerspruch* stellt sich *als der unendliche Progress der Verwirklichung des Guten* vor, *das darin nur als ein Sollen fixiert ist.* Formal ist aber das Verschwinden dieses Widerspruches darin, dass die Thätigkeit die Subjektivität des Zweckes und damit die Objektivität, den Gegensatz, durch den beide endlich sind, und nicht nur die Einseitigkeit dieser Subjektivität, sondern sie im Allgemeinen aufhebt; eine andere solche Subjektivität, d. h. ein neues Erzeugen des Gegensatzes, ist von der, die eine vorige sein sollte, nicht unterschieden. Diese Rückkehr in sich ist zugleich die Erinnerung des Inhalts in sich, welcher das Gute und die an sich seiende Identität beider Seiten ist, — die Erinnerung an die Voraussetzung des theoretischen Verhaltens (§ 224), dass das Objekt das an ihm Substantiale und Wahre sei.

Zusatz. *Während es der Intelligenz nur darum zu thun ist, die Welt so zu nehmen, wie sie ist, geht dagegen der Wille darauf aus. die Welt erst zu dem zu machen, was sie sein söll.* Das Unmittelbare, das Vorgefundene gilt dem Willen nicht als ein festes Sein, sondern nur als ein Schein, als ein an sich Nichtiges. Es kommen hier die Widersprüche vor, in denen man sich auf dem Standpunkte der Moralität herumtreibt. Es ist dies überhaupt in praktischer Beziehung der Standpunkt der kantischen und auch noch der fichteschen Philosophie. Das Gute soll realisiert werden; man hat daran zu arbeiten, dasselbe hervorzubringen, und der Wille ist nur das sich bethätigende Gute. *Wäre* dann aber *die Welt, so wie sie sein soll, so fiele damit die Thätigkeit des Willens hinweg.* Der Wille fordert also selbst, dass sein Zweck auch nicht realisiert werde. Die Endlichkeit des Willens ist damit richtig ausgesprochen. Bei dieser Endlichkeit ist dann aber nicht stehen zu bleiben und der Process des Willens selbst ist es, wodurch dieselbe und der in ihr enthaltene Widerspruch aufgehoben wird. Die Versöhnung besteht darin, dass der Wille in seinem Resultate zur Voraussetzung des Erkennens zurückkehrt, somit in der Einheit der theoretischen und praktischen Idee. Der Wille weiss den Zweck als das Seinige und die Intelligenz fasst die Welt als den wirklichen Begriff auf. Dies ist die wahrhafte Stellung des vernünftigen Erkennens. *Das Nichtige und Verschwindende macht nur die Oberfläche, nicht das wahrhafte Wesen der Welt aus. Dieses ist der an und für sich seiende Begriff und die*

Welt ist so selbst die Idee. Das unbefriedigte Streben verschwindet, wenn wir erkennen, dass der Endzweck der Welt ebenso vollbracht ist, als es sich ewig vollbringt. Dies ist überhaupt die Stellung des Mannes, während die Jugend meint, die Welt liege schlechthin im Argen und es müsse aus derselben erst ein ganz Anderes gemacht werden. Das religiose Bewusstsein betrachtet dagegen die Welt als durch die göttliche Vorsehung regiert, und somit als dem entsprechend, was sie sein soll. Diese Uebereinstimmung von Sein und Sollen ist indess nicht eine erstarrte und processlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, ist nur indem es sich stets hervorbringt, und zwischen der geistigen und natürlichen Welt besteht dann noch der Unterschied, dass während diese nur beständig in sich selbst zurückkehrt, in jener allerdings auch ein Fortschreiten stattfindet.

§ 235.

Die Wahrheit des Guten ist damit gesetzt, als die Einheit der theoretischen und praktischen Idee, dass das Gute an und für sich erreicht, — die objektive Welt so an und für sich die Idee ist, wie sie zugleich ewig als Zweck sich setzt und durch Thätigkeit ihre Wirklichkeit hervorbringt. — Dieses aus der Differenz und Endlichkeit des Erkennens zu sich zurückgekommene und durch die Thätigkeit des Begriffs mit ihm identisch gewordene Leben ist die spekulative oder absolute Idee.

C. DIE ABSOLUTE IDEE.

§ 236.

Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; — ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiemit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier als denkende, als logische Idee.

Zusatz. Die absolute Idee ist zunächst die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee, und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens. Im Erkennen hatten wir die Idee in der Gestalt der Differenz, und der Process des Erkennens hat sich uns als die Ueberwindung dieser Differenz und als die Wiederherstellung jener Einheit ergeben, welche als solche, und in ihrer Unmittelbarkeit, zunächst die Idee des Lebens ist. Der Mangel des Lebens besteht darin, nur erst die an sich seiende Idee zu sein; dahingegen ist eben so einseitiger Weise das Erkennen die nur für sich seiende Idee. Die Einheit und Wahrheit dieser beiden ist die an und für sich seiende und hiermit

absolute Idee. — Bisher haben wir die Idee in der Entwickelung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserm Gegenstand gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Dies ist die νόησις νοήσεως, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat.

§ 237.

Für sich ist die absolute Idee, weil kein Uebergehen noch Voraussetzen und überhaupt keine Bestimmtheit, welche nicht flüssig und durchsichtig wäre, in ihr ist, die reine Form des Begriffs, die ihren Inhalt als sich selbst anschaut. Sie ist sich Inhalt, in sofern sie das ideelle Unterscheiden ihrer selbst von sich, und das eine der Unterschiedenen die Identität mit sich ist, in der aber die Totalität der Form als das System der Inhaltsbestimmungen enthalten ist. Dieser Inhalt ist das System des Logischen. Als Form bleibt hier der Idee nichts als die Methode dieses Inhalts, — das bestimmte Wissen von der Währung ihrer Momente.

Zusatz. Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich Alles ergeben. Gehaltlos deklamieren kann man allerdings über die absolute Idee, in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indess kein anderer als das ganze System, dessen Entwickelung wir bisher betrachtet haben. Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloss als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts, zurückgegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greise zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch nur als ein solches, ausserhalb dessen noch das ganze Leben und die Ganze Welt liegt. — Ebenso verhält es sich dann auch mit dem menschlichen Leben überhaupt und den Begebenheiten, die den Inhalt desselben ausmachen. *Alle Arbeit ist nur auf das Ziel gerichtet und wenn dies erreicht ist, so ist man verwundert, nichts Anderes zu finden, als eben dies, was man wollte. Das Interesse liegt in der ganzen Bewegung.* Wenn der Mensch sein Leben verfolgt, kann ihm das Ende als sehr beschränkt erscheinen, aber der ganze decursus vitae ist es, welcher darin zusammengenommen ist. — So ist denn auch der Inhalt der absoluten Idee die ganze Ausbreitung, die wir bisher vor uns hatten. *Das Letzte is die Einsicht, dass die ganze Entfaltung den Inhalt und das Interesse ausmacht.* — *Weiter ist dies die philosophische Ansicht dass Alles, was für sich genommen, als ein Beschränktes erscheint, dadurch seinen Wert erhält, das es dem Ganzen angehört und Moment der Idee ist.* So ist es, dass wir den Inhalt gehabt haben, und was wir noch haben,

das ist das Wissen, dass der Inhalt die lebendige Entwickelung der Idee ist und dieser einfache Rückblick ist in der Form enthalten. *Eine jede der bisher betrachteten Stufen ist ein Bild des Absoluten, aber zunächst in beschränkter Weise und so treibt sie sich fort zum Ganzen,* dessen Entfaltung dasjenige ist, was wir als Methode bezeichneten.

§ 238.

Die Momente der spekulativen Methode sind a. der Anfang, der das Sein oder Unmittelbare ist; für sich aus dem einfachen Grunde, weil er der Anfang ist. Von der spekulativen Idee aus aber ist es ihr Selbstbestimmen, welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urteilt und sich als das Negative seiner selbst setzt. *Das Sein, das für den Anfang als solchen als abstrakte Affirmation erscheint, ist* so vielmehr die Negation, Gesetztsein, Vermitteltsein überhaupt und Vorausgesetztsein. Aber als die Negation des Begriffs, der in seinem Anderssein schlechthin identisch mit sich und die Gewissheit seiner selbst ist, ist es *der noch nicht als Begriff gesetzte Begriff, oder der Begriff an sich.* — Dies Sein ist darum als der noch unbestimmte, d. i. nur an sich oder unmittelbar bestimmte, Begriff ebenso sehr das Allgemeine.

Der Anfang wird im Sinne unmittelbaren Seins aus der Anschauung und Wahrnehmung genommen, — der Anfang der analytischen Methode des endlichen Erkennens; im Sinne der Allgemeinheit ist er der Anfang der synthetischen Methode desselben. Da aber das Logische unmittelbar ebenso Allgemeines als Seiendes, ebenso von dem Begriffe sich vorausgesetztes, als unmittelbar er selbst ist, so ist sein Anfang eben so synthetischer als analytischer Anfang.

Zusatz. *Die philosophische Methode ist sowohl analytisch als auch synthetisch,* jedoch nicht in dem Sinn eines blossen Nebeneinander oder einer blossen Abwechselung dieser beiden Methoden des endlichen Erkennens, sondern vielmehr so, dass sie dieselben als aufgehoben in sich enthält und demgemäss in einer jeden ihrer Bewegungen sich als analytisch und synthetisch zugleich verhält. *Analytisch verfährt das philosophische Denken, in sofern dasselbe seinen Gegenstand, die Idee, nur aufnimmt,* dieselbe gewähren lässt und der Bewegung und Entwickelung derselben gleichsam nur zusieht. Das Philosophieren ist in sofern ganz passiv. *Ebenso ist dann aber das philosophische Denken synthetisch, und erweist sich als die Thätigkeit des Begriffes selbst. Dazu aber gehört die Anstrengung, die eigenen Einfälle und besonderen Meinungen, welche sich immer hervorthun wollen, von sich abzuhalten.*

§ 239.

b. *Der Fortgang ist das gesetzte Urteil der Idee.* Das unmittelbare Allgemeine ist als der Begriff an sich die Dialektik, an ihm selbst seine Unmittelbarkeit und Allgemeinheit zu einem Momente herabzusetzen. Es ist damit das Negative des Anfangs oder das Erste in seiner Bestimmtheit gesetzt; es ist „für eines", die „Beziehung" Unterschiedener, — Moment der Reflexion.

Dieser Fortgang ist eben sowohl analytisch, indem durch die immanente Dialektik nur das gesetzt wird, was im unmittelbaren Begriffe enthalten ist, — als synthetisch, weil in diesem Begriffe dieser Unterschied noch nicht gesetzt war.

Zusatz. Im Fortgang der Idee erweist sich der Anfang als das, was er an sich ist, nämlich als das Gesetzte und Vermittelte und nicht als das Seiende und Unmittelbare. *Nur für das selbst unmittelbare Bewusstsein ist die Natur das Anfängliche und Unmittelbare und der Geist das durch dieselbe Vermittelte.* In der That aber ist die Natur das durch den Geist Gesetzte und der Geist selbst ist es, der sich die Natur zu seiner Voraussetzung macht.

§ 240.

Die abstrakte Form des Fortgangs ist im Sein ein Anderes und Uebergehen in ein Anderes, im Wesen Scheinen in dem Entgegengesetzten, im Begriffe die Unterschiedenheit des Einzelnen von der Allgemeinheit, welche sich als solche in das von ihr Unterschiedene kontinuiert und als Identität mit ihm ist.

§ 241.

In der zweiten Sphäre ist der zuerst an sich seiende Begriff zum Scheinen gekommen, und ist so an sich schon die Idee. — Die Entwicklung dieser Sphäre wird Rückgang in die erste, wie die der ersten ein Uebergang in die zweite ist; nur durch diese gedoppelte Bewegung erhält der Unterschied sein Recht, indem jedes der beiden Unterschiedenen sich an ihm selbst betrachtet zur Totalität vollendet, und darin sich zur Einheit mit dem anderen bethätigt. Nur das Sich-Aufheben der Einseitigkeit beider an ihnen selbst lässt die Einheit nicht einseitig werden.

§ 242.

Die zweite Sphäre entwickelt die Beziehung der Unterschiedenen zu dem, was sie zunächst ist, zum Widerspruche an ihr selbst, — im unendlichen Progress, — der sich c. in das Ende auflöst, dass das Differente als das gesetzt wird, was es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten, und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiemit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten als ideelle und Momente, als Aufgehobene d. h. zugleich als Aufbewahrte, sind. Der Begriff, so von seinem Ansichsein vermittelst seiner Differenz und deren Aufheben sich mit sich selbst zusammenschliessend, ist der realisierte Begriff, d. h. der Begriff das Gesetztsein seiner Bestimmungen in seinem Fürsichsein enthaltend, — die Idee, für welche zugleich als absolut Erstes (in der Methode) dies Ende nur das *Verschwinden des Scheins* ist, *als ob der Anfang ein unmittelbares und sie ein Resultat wäre*, — das Erkennen, dass die Idee die Eine Totalität ist.

§ 243.

Die Methode ist auf diese Weise *nicht äusserliche Form, sondern die Seele und* der Begriff des Inhalts, von welchem sie nur unterschieden ist, in sofern die Momente des Begriffs auch an ihnen selbst in ihrer Bestimmtheit dazu kommen, als die Totalität des Begriffs zu erscheinen. Indem diese Bestimmtheit oder der Inhalt sich mit der Form zur Idee zurückführt, stellt sich diese als systematische Totalität dar, welche nur Eine Idee ist, deren besondere Momente eben sowohl an sich dieselbe sind, als sie durch *die Dialektik des Begriffs* das einfache Fürsichsein der Idee hervorbringen. — *Die Wissenschaft schliesst* auf diese Weise *damit, den Begriff ihrer selbst zu fassen, als der reinen Idee, für welche die Idee ist.*

§ 244.

Die Idee, welche für sich ist, nach dieser ihrer Einheit mit sich betrachtet ist sie Anschauen, und die anschauende Idee Natur. Als Anschauen aber ist die Idee in einseitiger Bestimmung der Unmittelbarkeit oder Negation durch äusserliche Reflexion

gesetzt. *Die absolute Freiheit der Idee aber ist, dass sie nicht bloss ins Leben übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich scheinen lässt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich entschliesst, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die unmittelbare Idee als ihren Wiederschein, sich als Natur frei aus sich zu entlassen.*

Zusatz. Wir sind jetzt zum Begriff der Idee, mit welcher wir angefangen haben, zurückgekehrt. Zugleich ist diese Rückkehr zum Anfang ein Fortgang. Das, womit wir anfingen, war das Sein, das abstrakte Sein, und nunmehr haben wir die Idee als Sein; diese seiende Idee aber ist die Natur.

ZWEITER TEIL.

Naturphilosophie.

EINLEITUNG.

Zusatz. Man kann vielleicht sagen, dass zu unserer Zeit die Philosophie sich keiner besonderen Gunst und Zuneigung zu erfreuen habe, wenigstens nicht der ehemaligen Anerkennung, dass das Studium der Philosophie die unentbehrliche Einleitung und Grundlage für alle weitere wissenschaftliche Bildung und Berufsstudium ausmachen müsse. Aber soviel lässt sich wohl ohne Bedenken als richtig annehmen, dass die Naturphilosophie insbesondere unter einer bedeutenden Abgunst liege. Ich will mich nicht weitläufig darüber verbreiten, inwiefern solches Vorurteil gegen die Naturphilosophie insbesondere gerecht ist; doch kann ich dasselbe auch nicht ganz übergehen. Es ist allerdings geschehen, was bei einer grossen Anregung nicht auszubleiben pflegt, dass die Idee der Naturphilosophie, wie sie in neueren Zeiten sich aufgethan hat, man kann sagen, in der ersten Befriedigung, welche diese Entdeckung gewährt hat, von ungeschickten Händen roh ergriffen worden, statt durch die denkende Vernunft gepflegt zu werden, und nicht sowohl von ihren Gegnern, als von ihren Freunden breit und platt geschlagen worden ist. Sie ist vielfältig, ja grösstenteils, in einen äusserlichen Formalismus verwandelt, und in ein begriffloses Instrument für die Oberflächlichkeit des Gedankens und eine phantastische Einbildungskraft verkehrt worden. Ich will die Ausschweifungen, zu denen die Idee oder vielmehr ihre totgemachten Formen gebraucht worden sind, nicht näher charakterisieren. Ich habe vor längerer Zeit in der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes mehr darüber gesagt. Es ist dann nicht zu verwundern gewesen, dass ebensowohl das sinnigere Naturanschauen als der rohe Empirismus, ein durch die Idee geleitetes Erkennen sowohl als der äussere abstrakte Verstand, solchem ebenso barocken als anmaassenden Gethue den Rücken zugewendet haben, welches selbst rohen Empirismus und unverstandene Gedankenformen, völlige Willkür der Einbildung und die gemeinste Weise nach oberflächlicher Analogie zu verfahren, chaotisch vermengt, und solches Gebräue für die Idee, Vernunft, Wissenschaft, für göttliches Erkennen, und den Mangel an aller Methode und Wissenschaftlichkeit für den höchsten Gipfel der Wissenschaftlichkeit ausgegeben hat. *Durch solche Schwindeleien ist die Naturphilosophie, überhaupt die Schellingsche Philosophie, in Misskredit gekommen.*

Ein ganz Anderes aber ist es, um solcher Verirrung und Misskennung der Idee willen die Naturphilosophie selbst zu verwerfen. Es geschieht nicht selten, dass Missbrauch und Verkehrung der Philosophie denjenigen, welche vom Hasse

gegen die Philosophie befangen sind, erwünscht ist, weil sie das Verkehrte gebrauchen, um die Wissenschaft selbst zu verunglimpfen, und ihr gegründetes Verwerfen des Verkehrten auch nebuloser Weise dafür geltend machen wollen, dass sie die Philosophie selbst getroffen haben.

Es konnte zunächst in Rücksicht auf die vorhandenen Missverständnisse und Vorurteile gegen die Naturphilosophie zweckmässig scheinen, den wahren Begriff dieser Wissenschaft aufzustellen. Dieser Gegensatz, den wir zunächst vorfinden, ist jedoch als etwas Zufälliges und Aeusserliches anzusehen, und jene ganze Art können wir sogleich auf die Seite gestellt sein lassen. Solche mehr polemisch werdende Abhandlung ist für sich nicht erfreulich; was belehrend daran wäre, fällt teils in die Wissenschaft selbst, teils wäre es nicht so belehrend, um den in einer Encyklopädie überhaupt schon beschränkten Raum für den reichen Stoff derselben noch mehr zu beengen. Es bleibe also bei der schon gemachten Erwähnung; sie kann als eine Art Protestation gegen diese Manier erscheinen, als eine Verwahrung, dass solches Naturphilosophieren — das oft glänzend, auch unterhaltend, wenigstens zum Staunen hinreissend erscheint, und die befriedigen kann, welche ein brillantes Feuerwerk in der Naturphilosophie zu schauen zu bekennen wagen, wobei sie den Gedanken ruhen lassen können — in dieser Darstellung nicht zu erwarten sei. Was wir hier treiben, ist nicht Sache der Einbildungskraft, nicht der Phantasie, es ist Sache des Begriffs, der Vernunft.

Nach dieser Rücksicht ist also vom Begriffe, der Bestimmung, Art und Weise der Naturphilosophie hier nicht zu sprechen. Aber es ist überhaupt gehörig, der Abhandlung einer Wissenschaft die Bestimmung dessen voran zu schicken, was ihr Gegenstand und Zweck ist, und was in ihr und wie es in ihr betrachtet werden soll. Der Gegensatz der Naturphilosophie gegen eine verkehrte Weise derselben fällt von selbst hinweg, wenn wir ihren Begriff näher bestimmen. Indem *die Wissenschaft der Philosophie ein Kreis* ist, von dem jedes Glied seinen Vorgänger und Nachgänger hat, in der Encyklopädie die Naturphilosophie aber nur als Ein Kreis im Ganzen erscheint: so liegt das Hervorgehen der Natur aus der ewigen Idee, ihre Erschaffung, der Beweis sogar, das notwendig eine Natur sei, im Vorhergehenden (§ 244), wir haben es hier als bekannt vorauszusetzen. Wollen wir überhaupt bestimmen, was Naturphilosophie sei, so verfahren wir am besten, indem wir sie gegen das abscheiden, gegen was sie bestimmt ist, denn zu jedem Bestimmen gehören Zwei. Zunächst finden wir sie in einem eigentümlichen Verhältnisse zur Naturwissenschaft überhaupt, zur Physik, Naturgeschichte, Physiologie; sie ist selbst Physik, aber rationale Physik. An diesem Punkte ist es, dass wir sie aufzufassen, und insbesondere ihr Verhältnis zur Physik festzustellen haben. Man kann hierbei die Vorstellung haben, dieser Gegensatz sei neu. Die Naturphilosophie wird etwa zunächst als eine neue Wissenschaft betrachtet; dies ist freilich in einem Sinne richtig, im anderen aber nicht. Denn sie ist alt, so alt wie die Naturbetrachtung überhaupt; sie ist von dieser nicht unterschieden, ja sogar älter als die Physik, wie denn z. B. *die aristotelische Physik weit mehr Naturphilosophie, als Physik* ist. Erst den neueren Zeiten gehört eine Trennung beider von einander an. Diese Trennung sehen wir schon in der Wissenschaft, welche in der wolfischen Philosophie als Kosmologie von der Physik unterschieden worden ist, und eine Metaphysik der Welt oder der Natur sein sollte, die sich jedoch auf ganz abstracte Verstandesbestimmungen beschränkte. Diese Metaphysik ist allerdings von der Physik entfernter gewesen, als es das ist,

was wir jetzt unter Naturphilosophie verstehen. Zu allererst muss über diesen Unterschied von Physik und Naturphilosophie, so wie über ihre Bestimmung gegen einander bemerkt werden, dass beide nicht so weit auseinander liegen, als man es zunächst nimmt. Die Physik und Naturgeschichte heissen zunächst empirische Wissenschaften, und geben sich dafür, ganz der Wahrnehmung und Erfahrung anzugehören, und auf diese Weise der Naturphilosophie, der Naturerkenntnis aus dem Gedanken, entgegengesetzt zu sein. In der That aber ist das Erste, was gegen die empirische Physik zu zeigen ist, dieses, dass in ihr viel mehr Gedanke ist, als sie zugiebt und weiss, dass sie besser ist, als sie meint, oder, wenn etwa gar das Denken in der Physik für etwas Schlimmes gelten sollte, das sie schlimmer ist, als sie meint. Physik und Naturphilosophie unterscheiden sich also nicht wie Wahrnehmen und Denken von einander, sondern nur durch die Art und Weise des Denkens; sie sind beide denkende Erkenntnis der Natur.

Dies ist es, was wir zuerst betrachten wollen, und zwar, wie das Denken zunächst in der Physik ist; hierauf haben wir zweitens zu betrachten, was die Natur ist, und dann drittens die Einteilung der Naturphilosophie zu geben.

a. BETRACHTUNGSWEISEN DER NATUR.

Zusatz. Um den Begriff der Naturphilosophie zu finden, haben wir zuerst den Begriff der Naturerkenntnis überhaupt anzugehen, und zweitens den Unterschied von Physik und Naturphilosophie zu entwickeln.

Was ist die Natur? Diese Frage überhaupt wollen wir uns durch die Naturkenntnis und Naturphilosophie beantworten. *Wir finden die Natur als ein Rätsel und Problem vor uns, das wir ebenso aufzulösen uns getrieben fühlen, als wir davon abgestossen werden: angezogen, der Geist ahnet sich darin; abgestossen von einem Fremden, in welchem er sich nicht findet. Von der Verwunderung, sagt daher Aristoteles, hat die Philosophie angefangen.* Wir fangen an wahrzunehmen, wir sammeln Kenntnisse über die mannigfaltigen Gestaltungen und Gesetze der Natur; dies geht in ein unendliches Detail hinaus, hinauf, hinunter, hinein, schon für sich: und eben weil kein Ende darin abzusehen ist, so befriedigt uns dieses Verfahren nicht. Und in allem diesen Reichtum der Erkenntnis kann uns die Frage von Neuem kommen, oder erst entstehen: Was ist die Natur? Sie bleibt ein Problem. Indem wir ihre Processe und Verwandelungen sehen, so wollen wir ihr einfaches Wesen erfassen, diesen Proteus nötigen, seine Verwandelungen einzustellen und sich uns zu zeigen und auszusprechen: so dass er uns nicht bloss vielfache, immer neue Formen vorhalte, sondern auf einfachere Weise in der Sprache zum Bewusstsein bringe, was er ist. Diese Frage nach dem Sein hat einen vielfachen Sinn, und kann oft bloss den des Namens haben, wie wenn gefragt wird: Was ist dies für eine Pflanze? oder den Sinn der Anschauung, wenn der Name gegeben ist; wenn ich nicht weiss, was eine Boussole ist, so lasse ich mir dies Instrument zeigen, und sage, jetzt weiss ich, was eine Boussole ist. Ebenso hat das „Ist" den Sinn des Standes, wenn wir fragen: Was ist dieser Mann? Aber dies ist die Bedeutung nicht, wenn wir fragen: Was ist die Natur? In welchem Sinne wir dies hier fragen, indem wir die Philosophie der Natur kennen lernen wollen, dies ist es, was wir hier untersuchen wollen.

Wir könnten sogleich den Flug in die philosophische Idee nehmen, sagend, die Philosophie der Natur soll uns die Idee der Natur geben. Fingen wir so an, so könnte dies undeutlich werden. Denn wir müssen die Idee selbst als concret auffassen, und so ihre verschiedenen Bestimmungen erkennen und dann zusammenfassen; um daher die Idee zu erhalten, müssen wir eine Reihe von Bestimmungen durchgehen, durch die uns die Idee erst wird. Nehmen wir nun diese Bestimmungen in Formen auf, die uns bekannt sind, und sagen, wir wollen uns denkend zur Natur verhalten, so giebt es zunächst noch andere Weisen, sich zu ihr zu verhalten, die ich nicht um der Vollständigkeit willen anführen will, sondern weil wir darin die Bausteine oder Momente finden werden, die zur Erkenntnis der Idee notwendig gehören und uns vereinzelt in anderen Naturbetrachtungsweisen eher zum Bewusstsein kommen. Dadurch werden wir den Punkt herbeiführen, an dem das Eigentümliche unseres Unternehmens sich heraushebt. Wir verhalten uns zur Natur teils praktisch, teils theoretisch. Bei der theoretischen Betrachtung wird sich uns ein Widerspruch zeigen, der uns drittens zu unserem Standpunkte leiten wird; dadurch, dass wir zur Auflösung des Widerspruchs das dem praktischen Verhältnis Eigentümliche hinzunehmen müssen, wird es sich zur Totalität integrieren und mit dem theoretischen vereinigen.

§ 245.

Praktisch verhält sich der Mensch zu der Natur, als zu einem Unmittelbaren und Aeusserlichen, selbst als ein unmittelbar äusserliches und damit sinnliches Individuum, das sich aber auch so mit Recht als Zweck gegen die Naturgegenstände benimmt. Die Betrachtung derselben nach diesem Verhältnisse giebt den endlich-teleologischen Standpunkt (§ 205). In diesem findet sich die *richtige Voraussetzung* (§ 207—211), *dass die Natur den absoluten Endzweck nicht in ihr selbst enthält.* Wenn aber diese Betrachtung von besonderen endlichen Zwecken ausgeht, macht sie diese teils zu Voraussetzungen, deren zufälliger Inhalt für sich sogar unbedeutend und schal sein kann: teils fordert das Zweckverhältnis für sich eine tiefere Auffassungsweise, als nach äusserlichen und endlichen Verhältnissen, — die Betrachtungsweise des Begriffs, der seiner Natur nach überhaupt und damit der Natur als solcher immanent ist.

Zusatz. *Das praktische Verhalten zur Natur ist durch die Begierde, welche selbstsüchtig ist, überhaupt bestimmt; das Bedürfnis geht darauf, die Natur zu unserem Nutzen zu verwenden, sie abzureiben, aufzureiben, kurz sie zu vernichten.* Hier treten näher sogleich zwei Bestimmungen hervor. α) Das praktische Verhalten hat es nur mit einzelnen Producten der Natur, oder mit einzelnen Seiten dieser Producte zu thun. Die Not und der Witz des Menschen

hat unendlich mannigfaltige Weisen der Verwendung und Bemeisterung der Natur erfunden. Sophokles sagt so:

οὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει, —
ἄπορος ἐπ' οὐδὲν ἔρχεται.

Welche Kräfte die Natur auch gegen den Menschen entwickelt und loslässt, Kälte, wilde Tiere, Wasser, Feuer, er weiss Mittel gegen sie; und zwar nimmt er diese Mittel aus ihr, gebraucht sie gegen sie selbst: und *die List seiner Vernunft* gewährt, dass er gegen die natürlichen Mächte andere natürliche Dinge vorschiebt, diese jenen zum Aufreiben giebt, und sich dahinter bewahrt und erhält. Aber der Natur selbst, des Allgemeinen derselben, kann er auf diese Weise nicht sich bemeistern, noch es zu seinen Zwecken abrichten. β) Das Andere im praktischen Verhalten ist, dass, da unser Zweck das Letzte ist, nicht die natürlichen Dinge selbst, wir sie zu Mitteln machen, deren Bestimmung nicht in ihnen selbst, sondern in uns liegt, wie wenn wir z. B. die Speisen zu Blut machen. γ) *Was zu Stande kommt, ist unsere Befriedigung, unser Selbstgefühl, welches gestört wurde durch einen Mangel irgend einer Art. Die Negation meiner selbst, die im Hunger in mir ist, ist zugleich vorhanden als ein Anderes, als ich selbst bin, als ein zu Verzehrendes; mein Thun ist, diesen Gegensatz aufzuheben, indem ich dies Andere mit mir identisch setze, oder durch Aufopferung des Dinges die Einheit meiner mit mir selbst wiederherstelle.* Die vormals so beliebte teleologische Betrachtung hat zwar die Beziehung auf den Geist zu Grunde gelegt, aber sich nur an die äusserliche Zweckmässigkeit gehalten, und den Geist in dem Sinne des endlichen und in natürlichen Zwecken befangenen genommen; um der Schalheit solcher endlichen Zwecke willen, für welche sie die natürlichen Dinge als nützlich zeigte, ist sie um ihren Kredit, die Weisheit Gottes aufzuzeigen, gekommen. Der Zweckbegriff ist aber der Natur nicht bloss äusserlich, wie wenn ich sage: „Die Wolle der Schafe ist nur dazu da, damit ich mich kleiden könne"; da kommen denn oft läppische Dinge heraus, indem z. B. die Weisheit Gottes bewundert wird, dass er, wie es in den Xenien heisst, Korkbäume für Bouteillenstöpsel, oder dass er Kräuter gegen verdorbene Magen, und Zinnober zur Schminke wachsen lasse. *Der Zweckbegriff, als den natürlichen Dingen innerlich, ist die einfache Bestimmtheit derselben, z. B. der Keim einer Pflanze, der der realen Möglichkeit nach Alles enthält, was am Baume herauskommen soll,* also als zweckmässige Thätigkeit nur auf die Selbsterhaltung gerichtet ist. Diesen Begriff des Zweckes hat auch Aristoteles schon in der Natur erkannt, und diese Wirksamkeit nennt er die Natur eines Dinges; die wahre teleologische Betrachtung, und diese ist die höchste, besteht also darin, die Natur als frei in ihrer eigentümlichen Lebendigkeit zu betrachten.

§ 246.

Was Physik genannt wird, hiess vormals Naturphilosophie, und ist gleichfalls theoretische, und zwar denkende Betrachtung der Natur, welche einerseits nicht von Bestimmungen, die der Natur äusserlich sind, wie die jener Zwecke, ausgeht, andererseits auf die Erkenntnis des Allgemeinen derselben, so dass es zugleich in sich bestimmt sei, gerichtet ist, — der Kräfte, Gesetze, Gattungen; welcher Inhalt ferner auch nicht blosses Aggregat sein, sondern in Ordnungen, Klassen gestellt sich als eine Organisation ausnehmen muss. Indem die Naturphilosophie begreifende Betrachtung ist, hat sie dasselbe Allgemeine, aber für sich, zum Gegenstand, und betrachtet es in seiner eigenen immanenten Notwendigkeit nach der Selbstbestimmung des Begriffs.

Von dem Verhältnis der Philosophie zum Empirischen ist in der allgemeinen Einleitung die Rede gewesen. *Nicht nur muss die Philosophie mit der Natur-Erfahrung übereinstimmend sein, sondern die Entstehung und Bildung der philosophischen Wissenschaft hat die empirische Physik zur Voraussetzung und Bedingung.* Ein Anderes aber ist der Gang des Entstehens und die Vorarbeiten einer Wissenschaft, ein Anderes die Wissenschaft selbst; in dieser können jene nicht mehr als Grundlage erscheinen, welche hier vielmehr die Notwendigkeit des Begriffes sein soll. Es ist schon erinnert worden, dass, ausserdem dass der Gegenstand nach seiner Begriffsbestimmung in dem philosophischen Gange anzugeben ist, noch weiter die empirische Erscheinung, welche derselben entspricht, namhaft zu machen, und von ihr aufzuzeigen ist, dass sie jener in der That entspricht. Dies ist jedoch in Beziehung auf die Notwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger ist eine Berufung zulässig auf das, was Anschauung genannt worden und was nichts Anderes zu sein pflegte, als ein Verfahren der Vorstellung und Phantasie (auch der Phantasterei) nach Analogien, die zufälliger oder bedeutender sein können, und den Gegenständen Bestimmungen und Schemata nur äusserlich aufdrücken. (§ 231, Anm.)

Zusatz. Beim theoretischen Verhalten ist α) das Erste, dass wir von den natürlichen Dingen zurücktreten, sie lassen wie sie sind, und uns nach ihnen richten. Wir fangen hierbei von sinnlichen Kenntnissen der Natur an. *Wenn die Physik* indessen *nur auf Wahrnehmungen beruhte, und die Wahrnehmungen nichts wären, als das Zeugnis der Sinne: so bestände das physikalische Thun nur im Sehen, Hören, Riechen u. s. w., und die Tiere wären auf diese Weise auch Physiker.* Es ist aber ein Geist, ein Denkendes, welches

sieht, hort u. s. w. Sagten wir nun, im Theoretischen entlassen wir die Dinge frei, so bezieht sich dies nur zum Teil auf die äusseren Sinne, da diese selbst teils theoretisch, teils praktisch sind (§ 358); nur das Vorstellen, die Intelligenz hat dies freie Verhalten zu den Dingen. Zwar können wir sie auch nach jenem nur Mittelsein betrachten, aber dann ist das Erkennen auch nur Mittel, nicht Selbstzweck. β) Die zweite Beziehung der Dinge auf uns ist, dass sie die Bestimmung der Allgemeinheit für uns bekommen, oder dass wir sie in etwas Allgemeines verwandeln. Je mehr des Denkens in der Vorstellung wird, desto mehr verschwindet von der Natürlichkeit, Einzelnheit und Unmittelbarkeit der Dinge: durch den sich eindrängenden Gedanken verarmt der Reichtum der unendlich vielgestalteten Natur, ihre Frühlinge ersterben, ihre Farbenspiele erblassen. *Was in der Natur von Leben rauscht, verstummt in der Stille des Gedankens;* ihre warme Fülle, die in tausendfältig anziehenden Wundern sich gestaltet, verdorrt in trockne Formen und zu gestaltlosen Allgemeinheiten, die einem trüben nördlichen Nebel gleichen. γ) Diese beiden Bestimmungen sind nicht nur den beiden praktischen entgegengesetzt, sondern wir finden das theoretische Verhalten innerhalb seiner selbst widersprechend, indem es unmittelbar das Gegenteil von dem zu bewirken scheint, was es beabsichtet. Nämlich *wir wollen die Natur erkennen, die wirklich ist, nicht etwas, das nicht ist; statt sie nun zu lassen, und sie zu nehmen, wie sie in Wahrheit ist, statt sie wahrzunehmen, machen wir etwas ganz Anderes daraus. Dadurch, dass wir die Dinge denken, machen wir sie zu etwas Allgemeinem; die Dinge sind aber einzelne, und der Löwe überhaupt existiert nicht.* Wir machen sie zu einem Subjektiven, von uns Producierten, uns Angehörigen, und zwar uns als Menschen Eigentümlichen; denn *die Naturdinge denken nicht, und sind keine Vorstellungen oder Gedanken.* Nach der zweiten Bestimmung, die sich uns vorher zuerst darbot, findet eben diese Verkehrung statt; ja, es könnte scheinen, dass, was wir beginnen, uns sogleich unmöglich gemacht wird. Das theoretische Verhalten beginnt mit der Hemmung der Begierde, ist uneigennützig, lässt die Dinge gewähren und bestehen; mit dieser Stellung haben wir sogleich zwei, Object und Subject, und die Trennung beider festgesetzt, ein Diesseits und ein Jenseits. Unsere Absicht ist aber vielmehr, die Natur zu fassen, zu begreifen, zum Unsrigen zu machen, dass sie uns nicht ein Fremdes, Jenseitiges sei. Hier also tritt die Schwierigkeit ein: Wie kommen wir Subjecte zu den Objecten hinüber? Lassen wir uns beigehen, diese Kluft zu überspringen, und wir lassen dazu uns allerdings verleiten, so denken wir diese Natur; wir machen sie, die ein Anderes ist als wir, zu einem Anderen als sie ist. Beide theoretischen Verhältnisse sind auch unmittelbar einander entgegengesetzt: wir machen die Dinge zu Allgemeinen oder uns zu eigen, und doch sollen sie als natürliche Dinge frei für sich sein. Dies also ist der Punkt, um den es sich handelt in Betreff der Natur des Erkennens, — dies das Interesse der Philosophie.

Die Naturphilosophie ist aber in so ungünstigen Verhältnissen, dass sie ihr Dasein beweisen muss; um sie zu rechtfertigen, müssen wir sie auf Bekanntes zurückführen. Von der Auflösung des Widerspruchs des Subjectiven und Objectiven ist eine eigentümliche Gestalt zu erwähnen, die auch bekannt ist teils aus der Wissenschaft, teils aus der Religion, in dieser aber ein Vergangenes ist, und am kürzesten die ganze Schwierigkeit beseitigt. Die Vereinigung beider Bestimmnngen nämlich ist das, was man den ursprünglichen Stand der *Unschuld*

nennt, wo der Geist mit der Natur identisch ist und das geistige Auge unmittelbar im Centrum der Natur steht, während der Standpunkt der Trennung des Bewusstseins der ***Sündenfall*** aus der ewigen göttlichen Einheit ist. Diese Einheit wird vorgestellt als eine ursprüngliche Anschauung, eine Vernunft, die zugleich in Einem Phantasie ist, d. h. sinnliche Gestalten bildend und eben damit die sinnlichen Gestalten vernünftigend. Diese anschauende Vernunft ist die göttliche Vernunft; denn *Gott, haben wir das Recht zu sagen, ist das, wo Geist und Natur in Einheit ist, die Intelligenz zugleich auch Sein und Gestalt hat.* Die Excentricitäten der Naturphilosophie haben zum Teil ihren Grund in einer solchen Vorstellung, dass, wenn auch die jetzigen Individuen sich nicht mehr in diesem Zustande des Paradieses befinden, es doch noch Sonntagskinder gebe, denen Gott die wahrhafte Erkenntnis und Wissenschaft im Schlafe mitteile: oder dass der Mensch, auch ohne Sonntagskind zu sein, wenigstens durch den Glauben daran sich in solche Momente versetzen könne, wo das Innere der Natur von selbst ihm unmittelbar offenbar sei, wenn er nur sich einfallen lasse, Einfälle zu haben, d. h. seine Phantasie walten lasse, um prophetisch das Wahre auszusprechen. Dieses Erfülltsein, von dem man weiter keine Quelle angeben kann, ist überhaupt als die Vollendung des wissenschaftlichen Vermögens angesehen worden; und man fügt etwa hinzu, dass solcher Zustand vollkommener Wissenschaft der jetzigen Geschichte der Welt vorhergegangen sei, und dass uns nach dem Abfall aus dieser Einheit in Mythen, in der Tradition, oder in anderen Spuren, noch einige Trümmer und ferne Dämmerungen jenes geistigen Lichtzustandes übrig geblieben seien, an die sich die weitere Bildung des Menschengeschlechts in der Religion angeknüpft habe, und von denen aus alle wissenschaftliche Erkenntnis ausgegangen sei. Wenn es dem Bewusstsein nicht saurer gemacht würde, die Wahrheit zu erkennen, sondern man sich nur auf den Dreifuss zu setzen und Orakel zu sprechen brauchte, so wäre freilich die Arbeit des Denkens gespart.

Um kurz anzugeben, worin der Mangel solcher Vorstellung liegt, so muss zunächst freilich dies zugegeben werden, dass etwas Hohes darin ist, das ihr auf den ersten Blick grosse Empfehlung giebt. Diese *Einheit der Intelligenz und der Anschauung,* des Insichseins des Geistes und seines Verhaltens zur Aeusserlichkeit, muss aber *nicht Anfang, sondern Ziel,* nicht eine unmittelbare, sondern eine hervorgebrachte Einheit sein. Eine natürliche Einheit des Denkens und Anschauens ist die des Kindes, des Tiers, die man höchstens Gefühl, aber nicht Geistigkeit nennen kann. Der Mensch aber muss vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen gegessen haben, durch die Arbeit und Thätigkeit des Gedankens hindurchgegangen sein, um nur als Ueberwinder dieser Trennung seiner von der Natur zu sein, was er ist. Jene unmittelbare Einheit ist so nur abstrakte *ansichseiende Wahrheit, nicht die wirkliche Wahrheit;* nicht nur der Inhalt muss das Wahre sein, sondern auch die Form. Die Auflösung des Zwiespalts muss die Gestalt haben, dass ihre Form die wissende Idee sei; und die Momente der Auflösung müssen im Bewusstsein selber nachgesucht werden. Es kommt nicht darauf an, der Abstraction und Leerheit zuzugehen, sich ins Nichts des Wissens zu flüchten; sondern das Bewusstsein muss sich erhalten, indem wir die Annahmen, durch welche der Widerspruch entstand, durch das gewöhnliche Bewusstsein selbst widerlegen wollen.

Die Schwierigkeit, d. i. die einseitige Annahme des theoretischen Bewusstseins,

dass die naturlichen Dinge uns gegenüber beharrend und undurchdringlich seien, wird direct widerlegt durch das praktische Verhalten, in welchem dieser absolut idealistische Glaube liegt, dass die einzelnen Dinge nichts an sich sind. Der Mangel der Begierde ist von der Seite, dass sie sich zu den Dingen verhalt, nicht der, dass sie gegen die Dinge realistisch ist, sondern allzu idealistisch. *Der philosophische wahrhafte Idealismus besteht in nichts Anderem, als eben in der Bestimmung, dass die Wahrheit der Dinge ist, dass sie als solche unmittelbar einzelne, d. i. sinnliche, — nur Schein, Erscheinung sind. Ueber eine in unseren Zeiten grassierende Metaphysik, nach welcher wir die Dinge darum nicht erkennen, weil sie absolut fest gegen uns sind, könnte man sich ausdrücken, dass die Tiere nicht einmal so dumm sind, als diese Metaphysiker; denn sie gehen auf die Dinge zu, greifen, erfassen, verzehren sie.* Dieselbe Bestimmung liegt in der aufgezeigten zweiten Seite des theoretischen Verhaltens, nämlich dass wir die natürlichen Dinge denken. Die Intelligenz familiarisiert sich mit den Dingen freilich nicht in ihrer sinnlichen Existenz: aber dadurch, dass sie dieselben denkt, setzt sie deren Inhalt in sich; und indem sie der praktischen Idealität, die für sich nur Negativität ist, so zu sagen, die Form hinzufügt, die Allgemeinheit, giebt sie dem Negativen der Einzelnheit eine affirmative Bestimmung. Dieses Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjectives, das uns zukäme, sondern vielmehr als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen das Wahre, Objective, Wirkliche der Dinge selbst, wie die Platonischen Ideen, die nicht irgendwo in der Ferne, sondern als die substantialen Gattungen in den einzelnen Dingen existieren. *Erst wenn man dem Proteus Gewalt anthut, d. h. sich an die sinnliche Erscheinung nicht kehrt: wird er gezwungen, die Wahrheit zu sagen Die Inschrift des Schleiers der Isis: „Ich bin, was war, ist und sein wird, und meinen Schleier hat kein Sterblicher gelüftet", schmilzt vor dem Gedanken.* „Die Natur," sagt daher Hamann mit Recht, „ist ein hebräisch Wort, das mit blossen Mitlautern geschrieben wird, zu dem der Verstand die Punkte setzen muss."

Hat nun auch die empirische Naturbetrachtung diese Kategorie der Allgemeinheit mit der Naturphilosophie gemein, so schwankt sie doch zuweilen dazwischen, ob dies Allgemeine subjectiv oder objectiv sei; man kann oft sagen hören, diese Klassen und Ordnungen mache man nur zum Behufe des Erkennens. Dies Schwanken kommt noch weiter darin vor, dass man Merkmale aufsucht, nicht in der Meinung, dass sie die wesentlichen objectiven Bestimmungen der Dinge seien, sondern nur zu unserer Bequemlichkeit dienen, um uns die Dinge daran zu merken. Wenn's weiter nichts wäre, so könnte man z. B. als Merkmal des Menschen das Ohrläppchen angeben, welches sonst kein Tier hat; da fühlt man aber sogleich, dass eine solche Bestimmung nicht hinreicht, das Wesentliche am Menschen zu erkennen. Ist jedoch das Allgemeine als Gesetz, Kraft, Materie bestimmt: so will man dies doch nicht für eine äussere Form und subjective Zuthat gelten lassen, sondern den Gesetzen schreibt man objective Wirklichkeit zu, die Kräfte sind immanent, die Materie die wahrhafte Natur der Sache selbst. Aehnliches auch giebt man etwa zu bei den Gattungen, z. B. dass diese nicht so eine Zusammenstellung von Aehnlichem, eine von uns gemachte Abstraction seien, dass sie nicht nur Gemeinschaftliches haben, sondern das eigene innere Wesen der Gegenstände selbst seien: die Ordnungen auch nicht bloss zur Uebersicht für uns seien, sondern eine Stufenleiter der Natur selbst bilden. Die Merk-

male sollten ebenfalls das Allgemeine, das Substantiale der Gattung sein. Die Physik selbst sieht diese Allgemeinheiten als ihren Triumph an; man kann sogar sagen, dass sie leider nur zu sehr in diese Verallgemeinerung gehe. Man nennt die jetzige Philosophie Identitatsphilosophie; diesen Namen kann man mit viel grösserem Rechte dieser Physik zuschreiben, welche nur Bestimmtheiten weglässt, indem sie z. B. in der heutigen Elektro-Chemie Magnetismus, Elektricität und Chemismus durchaus als Eins ansieht. *Es ist der Mangel der Physik, dass sie zu sehr im Identischen ist; denn die Identität ist die Grundkategorie des Verstandes.*

Die Naturphilosophie nimmt den Stoff, den die Physik ihr aus der Erfahrung bereitet, an dem Punkte auf, bis wohin ihn die Physik gebracht hat, und bildet ihn wieder um, ohne die Erfahrung als die letzte Bewährung zu Grunde zu legen; die Physik muss so der Philosophie in die Hände arbeiten, damit diese das ihr überlieferte verständige Allgemeine in den Begriff übersetze, indem sie zeigt, wie es als ein in sich selbst notwendiges Ganzes aus dem Begriff hervorgeht. Die philosophische Weise der Darstellung ist nicht eine Willkür, auch einmal zur Veränderung auf dem Kopf zu gehen, nachdem man eine lange Weile auf den Beinen gegangen ist, oder sein Alltagsgesicht auch einmal bemalt zu sehen: sondern weil die Weise der Physik den Begriff nicht befriedigt, darum wird weiter fortgeschritten.

Das, wodurch sich die Naturphilosophie von der Physik unterscheidet, ist näher die Weise der Metaphysik, deren sich beide bedienen; denn *Methaphysik heisst nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen.* Jedes gebildete Bewusstsein hat seine Metaphysik, das instinctartige Denken, die absolute Macht in uns, über die wir nur Meister werden, wenn wir sie selbst zum Gegenstande unserer Erkenntnis machen. Die Philosophie überhaupt hat als Philosophie andere Kategorien als das gewöhnliche Bewusstsein; *alle Bildung reduciert sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschaften nicht weniger, als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, dass der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend.* Das Ungenügende nun der physikalischen Denkbestimmungen lasst sich auf zwei Punkte zurückführen, die aufs engste zusammenhangen. α) Das Allgemeine der Physik ist abstract, oder nur formal, es hat seine Bestimmung nicht an ihm selbst, und geht nicht zur Besonderheit über. β) Der bestimmte Inhalt ist eben deswegen ausser dem Allgemeinen, damit zersplittert, zerstückelt, vereinzelt, abgesondert, ohne den notwendigen Zusammenhang in ihm selbst, eben darum nur als endlicher. Haben wir z. B. eine Blume, so bemerkt der Verstand ihre einzelnen Qualitaten, die Chemie zerreisst und analysiert sie. Wir unterscheiden so Farbe, Gestalt der Blatter, Citronensäure, atherisches Oel, Kohlenstoff, Wasserstoff u. s. w.; nun sagen wir, die Blume bestehe aus allen diesen Teilen.

Ἐγχείρησιν naturæ nennt's die Chemie,
Spottet ihrer selber und weiss nicht wie,
Hat freilich die Teile in ihrer Hand,
Fehlt leider nur das geistige Band,

wie Gœthe sagt. Der Geist kann nicht bei dieser Weise der Verstandesreflexion stehen bleiben; und man hat zwei Wege, darüber hinauszugehen. α) Der unbefangene Geist, wenn er lebendig die Natur anschaut, wie wir dies häufig bei Gœthe auf eine sinnige Weise geltend gemacht finden, so fühlt er das Leben und den allgemeinen Zusammenhang in derselben: er ahnt das Universum als ein organisches Ganzes und eine vernünftige Totalität, ebenso als er im einzelnen Lebendigen eine innige Einheit in ihm selbst empfindet; bringen wir aber auch alle jene Ingredienzien der Blume zusammen, so kommt doch keine Blume heraus. So hat man in der Naturphilosophie die Anschauung zurückgerufen, und sie über die Reflexion gesetzt; aber das ist ein Abweg, denn aus der Anschauung kann man nicht philosophieren. β) Die Anschauung muss auch gedacht werden, jenes Zerstückelte zur einfachen Allgemeinheit denkend zurückgebracht werden; diese gedachte Einheit ist der Begriff, welcher die bestimmten Unterschiede, aber als eine sich in sich selbst bewegende Einheit hat. Der philosophischen Allgemeinheit sind die Bestimmungen nicht gleichgültig; sie ist die sich selbst erfüllende Allgemeinheit, die in ihrer *diamantenen Identität* zugleich den Unterschied in sich enthält.

Das wahrhaft Unendliche ist die Einheit seiner selbst und des Endlichen; und das ist nun die Kategorie der Philosophie und daher auch der Naturphilosophie. Wenn die Gattungen und Kräfte das Innere der Natur sind, und gegen dies Allgemeine das Aeussere und Einzelne das Verschwindende ist, so fordert man noch als dritte Stufe das Innere des Inneren, welches nach dem Vorhergehenden die Einheit des Allgemeinen und Besonderen wäre.

„Ins Innere der Natur,"
O! Du Philister!
„Dringt kein erschaffener Geist."
Mich und Geschwister
Mögt Ihr an solches Wort
Nur nicht erinnern.
Wir denken: Ort für Ort
Sind wir im Innern.
„Glückselig, wem sie nur
Die äussere Schale weist!"
Das hör' ich sechzig Jahre wiederholen,
Und fluche drauf, aber verstohlen;
Sage mir tausend und tausend Mal:
Alles giebt sie reichlich und gern,
Natur hat weder Kern
Noch Schale,
Alles ist sie mit einem Male.
Dich prüfe du nur allermeist,
Ob du Kern oder Schale seist.

Mit dem Erfassen dieses Inneren ist die Einseitigkeit des theoretischen und praktischen Verhaltens aufgehoben, und zugleich beiden Bestimmungen Genüge geleistet. Jenes enthält eine Allgemeinheit ohne Bestimmtheit, dieses eine Einzelnheit ohne Allgemeines: das begreifende Erkennen ist die Mitte, in welcher die Allgemeinheit nicht ein Diesseits in mir gegen die Einzelnheit der Gegenstände bleibt; sondern indem es sich negativ gegen die Dinge verhält und sich dieselben assimiliert, findet es die Einzelnheit ebenso darin, lässt die Dinge gewähren und sich frei in sich bestimmen. Das begreifende Erkennen ist so die Einheit des theoretischen und praktischen Verhaltens; die Negation der Einzelnheit ist, als Negation des Negativen, die affirmative Allgemeinheit, die den Bestimmungen Bestehen giebt, denn die wahrhafte Einzelnheit ist zugleich Allgemeinheit in sich selbst.

Was die Einwendungen betrifft, die gegen diesen Standpunkt gemacht werden können, so ist die nächste, dass gefragt werden kann: *Wie kommt das Allgemeine dazu, sich selbst zu bestimmen? Wie kommt das Unendliche heraus zur Endlichkeit?* In concreter Gestalt ist die Frage die: Wie ist Gott dazu gekommen, die Welt zu schaffen? Man stellt zich zwar vor, Gott wäre ein Subject, eine Wirklichkeit für sich, fern von der Welt; aber solche abstracte Unendlichkeit, solche Allgemeinheit, die ausserhalb des Besonderen wäre, wäre selbst nur die Eine Seite, somit selbst ein Besonderes, Endliches. Es ist die Bewusstlosigkeit des Verstandes, gerade die Bestimmung aufzuheben, die er setzt, und also das Gegenteil von dem zu thun, was er will; das Besondere sollte vom Allgemeinen getrennt sein; gerade ist aber das Besondere dadurch im Allgemeinen gesetzt, und somit nur die Einheit des Allgemeinen und Besonderen vorhanden. Gott hat zweierlei Offenbarungen, als Natur und als Geist; beide Gestaltungen Gottes sind Tempel desselben, die er erfüllt, und in denen er gegenwärtig ist. *Gott als ein Abstractum ist nicht der wahrhafte Gott, sondern nur als der lebendige Process, sein Anderes, die Welt zu setzen, welches, in göttlicher Form gefasst, sein Sohn ist; und erst in der Einheit mit seinem Anderen, im Geiste, ist Gott Subject.* Dies ist nun die Bestimmung und der Zweck der Naturphilosophie, dass der Geist sein eigenes Wesen, d. h. den Begriff in der Natur, sein Gegenbild in ihr finde. So ist das Naturstudium die Befreiung seiner in ihr; denn er wird darin, insofern er nicht auf ein Anderes sich bezieht, sondern auf sich selbst. Es ist dies ebenso die Befreiung der Natur; sie ist an sich die Vernunft, aber erst durch den Geist tritt diese als solche an ihr heraus in die Existenz. Der Geist hat die Gewissheit, die Adam hatte, als er Eva erblickte; „Dies ist Fleisch von meinem Fleisch; dies ist Gebein von meinem Gebein." So ist die Natur die Braut, mit der der Geist sich vermählt. Aber ist diese Gewissheit auch Wahrheit? *Indem das Innere der Natur nichts Anderes als das Allgemeine ist: so sind wir, wenn wir Gedanken haben, in diesem Inneren der Natur bei uns selbst.* Wenn die Wahrheit, im subjectiven Sinne, die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist, so heisst das Wahre im objectiven Sinne die Uebereinstimmung des Objects, der Sache mit sich selbst, dass ihre Realität ihrem Begriffe angemessen ist. *Ich in meinem Wesen ist der Begriff*, das mit sich selbst Gleiche, durch Alles Hindurchgehende, welches, indem es die Herrschaft über die besonderen Unterschiede behält, das in sich zurückkehrende Allgemeine ist. Dieser Begriff ist sogleich die wahrhafte Idee, die göttliche Idee des Universums, die allein das Wirkliche. So ist Gott allein die Wahrheit, das unsterbliche Lebendige, nach Plato, dessen Leib und Seele in Eins genaturt sind. Die erste Frage ist hier: *Warum hat Gott sich selbst bestimmt die Natur zu erschaffen?*

b. BEGRIFF DER NATUR.

§ 247.

Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äusserlich ist, so ist die Natur nicht nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjective Existenz derselben, den Geist) aeusserlich, sondern die Aeusserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

Zusatz. Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem slechthin Ungleichen zu entschliessen? *Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschliessen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjectivität und Geist zu sein.* Die Naturphilosophie gehört selbst zu diesem Wege der Rückkehr, denn sie ist es, welche die Trennung der Natur und des Geistes aufhebt, und dem Geiste die Erkenntnis seines Wesens in der Natur gewährt. Dies nun ist die Stellung der Natur im Ganzen; ihre Bestimmtheit ist dies, dass die Idee sich selbst bestimmt, d. h. den Unterschied in sich setzt, ein Anderes, aber so dass sie in ihrer Unteilbarkeit unendliche Güte ist und dem Anderssein ihre ganze Fülle erteilt und mitgiebt. Gott bleibt sich also in seinem Bestimmen gleich; jedes dieser Momente ist selbst die ganze Idee, und muss als die göttliche Totalität gesetzt werden. *Das Unterschiedene kann unter dreierlei Formen gefasst werden: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne.* Einmal bleibt das Unterschiedene aufbehalten in der ewigen *Einheit der Idee;* das *ist der λόγος, der ewige Sohn Gottes,* wie es Philo fasste. Zu diesem Extrem ist das andere die Einzelnheit, die Form des endlichen Geistes. Als Rückkehr in sich selbst ist zwar die Einzelnheit Geist, aber, als Anderssein mit Ausschliessung aller Anderen, endlicher oder menschlicher Geist; denn *andere endliche Geister als Menschen gehen uns nichts an.* Indem der einzelne Mensch zugleich in Einheit mit dem göttlichen Wesen gefasst wird, so ist er der Gegenstand der christlichen Religion; und das ist die ungeheuerste Zumutung, die an denselben gemacht werden kann. Die dritte Form, die uns hier angeht, die Idee in der Besonderheit, ist die Natur, die zwischen beiden Extremen liegt. Diese Form ist die erträglichste für den Verstand: der Geist ist als der für sich existierende Widerspruch gesetzt, denn die unendlich freie Idee und sie in der Form der Einzelnheit sind in objectivem Widerspruche, *in der Natur ist der Widerspruch nur an sich oder für uns, indem das Anderssein als ruhige Form an der Idee erscheint.* In Christus ist der Widerspruch gesetzt und aufgehoben, als Leben, Leiden und Auferstehen; die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Anderssein, — die göttliche Idee als ausserhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten. *Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und fasst; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs.*

Die denkende Naturbetrachtung muss betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Process ist, zum Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben, — und

wie in jeder Stufe der Natur selbst die Idee vorhanden ist; von der Idee entfremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes. *Die Natur ist* aber *nur an sich die Idee, daher sie Schelling eine versteinerte, Andere sogar die gefrorene Intelligenz nannten; der Gott bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf.* Gott ist Subjectivität, Thätigkeit, unendliche Actuosität, worin das Andere nur momentan ist, und an sich in der Einheit der Idee bleibt, weil es selbst diese Totalität der Idee ist. Ist die Natur die Idee in der Form des Andersseins, so ist, nach dem Begriffe der Idee, die Idee darin nicht wie sie an und für sich ist, obgleich nichtsdestoweniger die Natur eine der Weisen der Idee ist, sich zu manifestieren, und darin vorkommen muss. Dass diese Weise der Idee aber die Natur sei, das ist das Zweite, was zu erörtern und zu erweisen ist; zu dem Ende müssen wir eine Vergleichung anstellen, ob jene Definition der Vorstellung entspricht, was in der Folge vorkommen wird. Uebrigens hat sich die Philosophie nicht um die Vorstellung zu bekümmern, noch braucht sie in jeder Rücksicht zu leisten was die Vorstellung fordert; denn die Vorstellungen sind beliebig, aber im Allgemeinen müssen beide doch übereinstimmen.

Es ist bei dieser Grundbestimmung der Natur die Beziehung derselben auf die metaphysische Seite bemerklich zu machen, welche in Gestalt der Frage nach der Ewigkeit der Welt abgehandelt worden ist. Es konnte scheinen, dass wir hier die Metaphysik auf der Seite liegen lassen könnten; es ist jedoch hier die Stelle, sie vorzunehmen, und es hat nichts Bedenkliches, denn sie führt nicht in Weitläufigkeiten und ist gleich abgethan. Indem nämlich die Metaphysik der Natur, als die wesentliche Gedankenbestimmtheit ihres Unterschiedes, diese ist, dass die Natur die Idee in ihrem Anderssein ist, so liegt darin, dass sie wesentlich ein Ideales ist, oder das, was nur als relativ, nur in Verhältnis zu einem Ersten seine Bestimmtheit hat. *Die Frage nach der Ewigkeit der Welt (diese verwechselt man mit der Natur, da sie doch eine Collection des Geistigen und Natürlichen ist) hat erstens den Sinn der Zeitvorstellung, einer Ewigkeit, wie man es heisst, einer unendlich langen Zeit, so dass sie keinen Anfang in der Zeit gehabt; zweitens liegt darin, dass die Natur als ein Unerschaffenes Ewiges für sich selbstständig Gott gegenüber vorgestellt wird. Was das Zweite betrifft, so ist dies durch die Bestimmtheit der Natur, die Idee in ihrem Anderssein zu sein, entfernt und gänzlich beseitigt. Was das Erste betrifft, so ist, nach Entfernung des Sinnes der Absolutheit der Welt, nur die Ewigkeit in Beziehung auf die Zeitvorstellung vorhanden.*

Hierüber ist zu sagen: α) die Ewigkeit ist nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erschaffung der Welt, noch wenn sie untergeht, sondern *die Ewigkeit ist absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach. Die Welt ist erschaffen, wird erschaffen jetzt, und ist ewig erschaffen worden; dies kommt in der Form der Erhaltung der Welt vor.* Erschaffen ist die Thätigkeit der absoluten Idee; die Idee der Natur ist, wie die Idee als solche, ewig. β) Bei der Frage, ob nun die Welt, die Natur, in ihrer Endlichkeit, einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorstellung, d. h. das Allgemeine, und das wahrhaft Allgemeine ist die Idee, von der schon gesagt worden, das sie ewig. Das Endliche aber ist zeitlich, hat ein Vor und Nach; und *wenn man das Endliche vor sich hat, so ist man in der Zeit.* Es hat einen Anfang, aber keinen absoluten; seine Zeit fängt mit ihm an, und

b. BEGRIFF DER NATUR.

§ 247.

Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äusserlich ist, so ist die Natur nicht nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjective Existenz derselben, den Geist) aeusserlich, sondern die Aeusserlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.

Zusatz. Ist Gott das Allgenügende, Unbedürftige, wie kommt er dazu, sich zu einem slechthin Ungleichen zu entschliessen? *Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschliessen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjectivität und Geist zu sein.* Die Naturphilosophie gehört selbst zu diesem Wege der Rückkehr, denn sie ist es, welche die Trennung der Natur und des Geistes aufhebt, und dem Geiste die Erkenntnis seines Wesens in der Natur gewährt. Dies nun ist die Stellung der Natur im Ganzen; ihre Bestimmtheit ist dies, dass die Idee sich selbst bestimmt, d. h. den Unterschied in sich setzt, ein Anderes, aber so dass sie in ihrer Unteilbarkeit unendliche Güte ist und dem Anderssein ihre ganze Fülle erteilt und mitgiebt. Gott bleibt sich also in seinem Bestimmen gleich; jedes dieser Momente ist selbst die ganze Idee, und muss als die göttliche Totalität gesetzt werden. *Das Unterschiedene kann unter dreierlei Formen gefasst werden: das Allgemeine, das Besondere und das Einzelne.* Einmal bleibt das Unterschiedene aufbehalten in der ewigen *Einheit der Idee; das ist der λόγος, der ewige Sohn Gottes,* wie es Philo fasste. Zu diesem Extrem ist das andere die Einzelnheit, die Form des endlichen Geistes. Als Rückkehr in sich selbst ist zwar die Einzelnheit Geist, aber, als Anderssein mit Ausschliessung aller Anderen, endlicher oder menschlicher Geist; denn *andere endliche Geister als Menschen gehen uns nichts an.* Indem der einzelne Mensch zugleich in Einheit mit dem göttlichen Wesen gefasst wird, so ist er der Gegenstand der christlichen Religion; und das ist die ungeheuerste Zumutung, die an denselben gemacht werden kann. Die dritte Form, die uns hier angeht, die Idee in der Besonderheit, ist die Natur, die zwischen beiden Extremen liegt. Diese Form ist die erträglichste für den Verstand: der Geist ist als der für sich existierende Widerspruch gesetzt, denn die unendlich freie Idee und sie in der Form der Einzelnheit sind in objectivem Widerspruche; *in der Natur ist der Widerspruch nur an sich oder für uns, indem das Anderssein als ruhige Form an der Idee erscheint.* In Christus ist der Widerspruch gesetzt und aufgehoben, als Leben, Leiden und Auferstehen; die Natur ist der Sohn Gottes, aber nicht als der Sohn, sondern als das Verharren im Anderssein, — die göttliche Idee als ausserhalb der Liebe für einen Augenblick festgehalten. *Die Natur ist der sich entfremdete Geist, der darin nur ausgelassen ist, ein bacchantischer Gott, der sich selbst nicht zügelt und fasst; in der Natur verbirgt sich die Einheit des Begriffs.*

Die denkende Naturbetrachtung muss betrachten, wie die Natur an ihr selbst dieser Process ist, zum Geiste zu werden, ihr Anderssein aufzuheben, — und

wie in jeder Stufe der Natur selbst die Idee vorhanden ist; von der Idee entfremdet, ist die Natur nur der Leichnam des Verstandes. *Die Natur ist aber nur an sich die Idee, daher sie Schelling eine versteinerte, Andere sogar die gefrorene Intelligenz nannten; der Gott bleibt aber nicht versteinert und verstorben, sondern die Steine schreien und heben sich zum Geiste auf.* Gott ist Subjectivität, Thätigkeit, unendliche Actuosität, worin das Andere nur momentan ist, und an sich in der Einheit der Idee bleibt, weil es selbst diese Totalität der Idee ist. Ist die Natur die Idee in der Form des Andersseins, so ist, nach dem Begriffe der Idee, die Idee darin nicht wie sie an und für sich ist, obgleich nichtsdestoweniger die Natur eine der Weisen der Idee ist, sich zu manifestieren, und darin vorkommen muss. Dass diese Weise der Idee aber die Natur sei, das ist das Zweite, was zu erörtern und zu erweisen ist; zu dem Ende müssen wir eine Vergleichung anstellen, ob jene Definition der Vorstellung entspricht, was in der Folge vorkommen wird. Uebrigens hat sich die Philosophie nicht um die Vorstellung zu bekümmern, noch braucht sie in jeder Rücksicht zu leisten was die Vorstellung fordert; denn die Vorstellungen sind beliebig, aber im Allgemeinen müssen beide doch übereinstimmen.

Es ist bei dieser Grundbestimmung der Natur die Beziehung derselben auf die metaphysische Seite bemerklich zu machen, welche in Gestalt der Frage nach der Ewigkeit der Welt abgehandelt worden ist. Es könnte scheinen, dass wir hier die Metaphysik auf der Seite liegen lassen könnten; es ist jedoch hier die Stelle, sie vorzunehmen, und es hat nichts Bedenkliches, denn sie führt nicht in Weitläufigkeiten und ist gleich abgethan. Indem nämlich die Metaphysik der Natur, als die wesentliche Gedankenbestimmtheit ihres Unterschiedes, diese ist, dass die Natur die Idee in ihrem Anderssein ist, so liegt darin, dass sie wesentlich ein Ideales ist, oder das, was nur als relativ, nur in Verhältnis zu einem Ersten seine Bestimmtheit hat. *Die Frage nach der Ewigkeit der Welt (diese verwechselt man mit der Natur, da sie doch eine Collection des Geistigen und Natürlichen ist) hat erstens den Sinn der Zeitvorstellung, einer Ewigkeit, wie man es heisst, einer unendlich langen Zeit, so dass sie keinen Anfang in der Zeit gehabt; zweitens liegt darin, dass die Natur als ein Unerschaffenes Ewiges für sich selbstständig Gott gegenüber vorgestellt wird. Was das Zweite betrifft, so ist dies durch die Bestimmtheit der Natur, die Idee in ihrem Anderssein zu sein, entfernt und gänzlich beseitigt. Was das Erste betrifft, so ist, nach Entfernung des Sinnes der Absolutheit der Welt, nur die Ewigkeit in Beziehung auf die Zeitvorstellung vorhanden.*

Hierüber ist zu sagen: α) die Ewigkeit ist nicht vor oder nach der Zeit, nicht vor der Erschaffung der Welt, noch wenn sie untergeht, sondern *die Ewigkeit ist absolute Gegenwart, das Jetzt ohne Vor und Nach. Die Welt ist erschaffen, wird erschaffen jetzt, und ist ewig erschaffen worden; dies kommt in der Form der Erhaltung der Welt vor.* Erschaffen ist die Thätigkeit der absoluten Idee; die Idee der Natur ist, wie die Idee als solche, ewig. β) Bei der Frage, ob nun die Welt, die Natur, in ihrer Endlichkeit, einen Anfang in der Zeit habe oder nicht, hat man die Welt oder die Natur überhaupt vor der Vorstellung, d. h. das Allgemeine, und das wahrhaft Allgemeine ist die Idee, von der schon gesagt worden, das sie ewig. Das Endliche aber ist zeitlich, hat ein Vor und Nach; und *wenn man das Endliche vor sich hat, so ist man in der Zeit.* Es hat einen Anfang, aber keinen absoluten; seine Zeit fängt mit ihm an, und

die Zeit ist nur des Endlichen. *Die Philosophie ist zeitloses Begreifen*, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung. Hat man so den absoluten Anfang der Zeit entfernt, so tritt die entgegengesetzte Vorstellung einer unendlichen Zeit ein; unendliche Zeit aber, wenn sie noch als Zeit, nicht als aufgehobene Zeit vorgestellt wird, ist noch von der Ewigkeit zu unterscheiden. Sie ist nicht diese Zeit, sondern eine andere Zeit, und wieder eine andere, und immer eine andere (§ 258), wenn der Gedanke das Endliche nicht in das Ewige auflösen kann. So ist *die Materie* ins Unendliche teilbar; d. h. dies ist ihre Natur, dass, was als Ganzes gesetzt wird, als Eins schlechthin sich selbst äusserlich, ein Vieles in sich sei. Aber sie *ist nicht in der That ein Geteiltes, so dass sie aus Atomen bestände;* sondern dies ist eine Möglichkeit, die nur Möglichkeit ist: d. h. dieses Teilen ins Unendliche ist nicht etwas Positives, Wirkliches, sondern nur ein subjectives Vorstellen. *Ebenso ist die unendliche Zeit nur eine Vorstellung, ein Hinausgehen, das im Negativen bleibt;* ein notwendiges Vorstellen, so lange man in der Betrachtung des Endlichen als Endlichen bleibt. Gehe ich aber zum Allgemeinen über, zum Nichtendlichen, so habe ich den Standpunkt verlassen, auf welchem Einzelnheit und deren Abwechselung statt findet. In der Vorstellung ist die Welt nur eine Sammlung von Endlichkeiten; wird sie aber als Allgemeines, als Totalität gefasst, so fällt die Frage vom Anfang sogleich weg. Wo der Anfang zu machen, ist also unbestimmt; es ist ein Anfang zu machen, aber er ist nur ein relativer. Man geht darüber hinaus, aber nicht ins Unendliche, sondern nur zu einem weiteren Anfang, der freilich auch nur ein bedingter ist; kurz es ist nur die Natur des Relativen ausgedrückt, weil wir im Endlichen sind.

Dies ist diese Metaphysik, die zwischen abstrakten Bestimmungen herüber und hinüber geht, die sie für absolut nimmt. *Eine runde, positive Antwort lässt sich auf die Frage nicht geben, ob die Welt ohne Anfang in der Zeit sei, oder einen Anfang habe. Eine runde Antwort soll heissen, dass entweder das Eine, oder das Andere sei. Die runde Antwort ist vielmehr, dass die Frage, dies Entweder-Oder, nichts taugt. Seid ihr im Endlichen, so habt ihr ebenso Anfang als Nichtanfang; diese entgegengesetzten Bestimmungen kommen dem Endlichen zu in ihrem Widerstreite, ohne Auflösung und Versöhnung: und so geht es unter, weil es der Widerspruch ist.* Das Endliche hat ein Anderes vor sich; im Verfolge des endlichen Zusammenhangs muss man dies Vor aufsuchen, z. B. in der Geschichte der Erde oder des Menschen. Da kommt man an kein Ende, ebenso als man mit jedem Endlichen zu einem Ende kommt; über die Vielheit des Endlichen hat die Zeit ihre Macht. Das Endliche hat einen Anfang, dieser Anfang ist aber nicht das Erste; das Endliche ist selbstständig, aber diese Unmittelbarkeit ist ebenso beschränkt. Verlässt die Vorstellung dies bestimmte Endliche, welches ein Vor oder Nach hat, und geht zur leeren Vorstellung der Zeit über oder zur Welt überhaupt, so treibt sie sich in leeren Vorstellungen, d. h. in bloss abstracten Gedanken herum.

§ 248.

In dieser Aeusserlichkeit haben die Begriffsbestimmungen den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegeneinander; der Begriff ist deswegen als Innerliches. Die

Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Notwendigkeit und Zufälligkeit.

Die Natur ist darum nach ihrer bestimmten Existenz wodurch sie eben Natur ist, nicht zu vergöttern, noch sind Sonne, Mond, Tiere, Pflanzen u. s. f. vorzugsweise vor menschlichen Thaten und Begebenheiten als Werke Gottes zu betrachten und anzuführen. *Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich: aber wie sie ist, entspricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch. Ihre Eigentümlichkeit ist das Gesetztsein, das Negative, wie die Alten die Materie überhaupt als das non-ens gefasst haben. So ist die Natur auch als der Abfall der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Aeusserlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist.* Nur dem Bewusstsein, das selbst zuerst äusserlich und damit unmittelbar ist, d. h. dem sinnlichen Bewusstsein, erscheint die Natur als das Erste, Unmittelbare, Seiende. Weil sie jedoch, obzwar in solchem Elemente der Aeusserlichkeit, Darstellung der Idee ist, so mag und soll man in ihr wohl die Weisheit Gottes bewundern. Wenn aber Vanini sagte, dass ein Strohhalm hinreiche, um das Sein Gottes zu erkennen, so ist jede Vorstellung des Geistes, die schlechteste seiner Einbildungen, das Spiel seiner zufälligsten Launen, jedes Wort ein vortrefflicherer Erkenntnisgrund für Gottes Sein, als irgend ein einzelner Naturgegenstand. *In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffes ihrer selbst. Das Höchste, zu dem es die Natur in ihrem Dasein treibt, ist das Leben; aber als nur natürliche Idee ist dieses der Unvernunft der Aeusserlichkeit hingegeben, und die individuale Lebendigkeit ist in jedem Momente ihrer Existenz mit einer ihr anderen Einzelnheit befangen, da hingegen in jeder geistigen Aeusserung das Moment freier allgemeiner Beziehung auf sich selbst enthalten ist.*

Ein gleicher Missverstand ist es, wenn Geistiges überhaupt geringer geachtet wird als Naturdinge, wenn menschliche Kunstwerke natürlichen Dingen deswegen nachgesetzt werden, weil zu jenen das Material von Aussen genommen werden müsse

und weil sie nicht lebendig seien; — als ob die geistige Form nicht eine höhere Lebendigkeit enthielte und des Geistes würdiger wäre als die natürliche Form, die Form überhaupt nicht höher als die Materie, und in allem Sittlichen nicht auch das, was man Materie nennen kann, ganz allein dem Geiste angehörte: als ob in der Natur das Höhere, das Lebendige, nicht auch seine Materie von Aussen nähme. Die Natur bleibe, giebt man ferner als ihren Vorzug an, bei aller Zufälligkeit ihrer Existenzen ewigen Gesetzen getreu: aber doch wohl auch das Reich des Selbstbewusstseins! was schon in dem Glauben anerkannt wird, dass eine Vorsehung die menschlichen Begebenheiten leite; — oder sollten die Bestimmungen dieser Vorsehung im Felde der menschlichen Begebenheiten nur zufällig und unvernünftig sein? *Wenn* aber *die geistige Zufälligkeit, die Willkür, bis zum Bösen fortgeht: so ist dies selbst noch ein unendlich Höheres, als das gesetzmässige Wandeln der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze; denn was sich so verirrt, ist noch Geist.*

Zusatz. *Die unendliche Teilbarkeit der Materie heisst nichts Anderes, als dass sie ein sich selbst Aeusserliches ist.* Die Unermesslichkeit der Natur, welche zunächst den Sinn in Erstaunen setzt, ist eben diese Aeusserlichkeit. Weil jeder materiale Punkt von allen anderen vollkommen unabhängig zu sein scheint, so hat die Begrifflosigkeit die Herrschaft in der Natur, die ihre Gedanken nicht zusammenbringt. Sonne, Planeten, Kometen, Elemente, Pflanzen, Tiere stehen einzeln für sich selbst da. Die Sonne ist ein gegen die Erde anderes Individuum, das nur die Schwere mit den Planeten verbindet. Erst *im Leben kommt es zur Subjectivität, zum Gegenteil des Aussereinander; Herz, Leber, Auge sind für sich keine selbstständigen Individuen, und vom Körper abgerissen verfault die Hand.* Der organische Körper ist noch das Mannigfaltige, Aussereinanderseiende; aber jedes Einzelne besteht nur im Subject, und der Begriff existiert als die Macht jener Glieder. So kommt der Begriff, der in der Begrifflosigkeit nur ein innerlicher ist, erst im Leben als Seele zur Existenz. *Die Räumlichkeit des Organismus hat gar keine Wahrheit für die Seele*, sonst müssten wir so viel Seelen haben als Punkte; denn die Seele fühlt an jedem Punkte. Man muss sich durch den Schein des Aussereinander nicht täuschen lassen, sondern erkennen, dass die Aussereinanderseienden nur eine Einheit ausmachen: die Himmelskörper scheinen nur selbstständig, sie sind Wächter Einer Flur. Weil aber die Einheit in der Natur eine Beziehung scheinbar Selbstständiger ist, so ist die Natur nicht frei, sondern nur notwendig und zufällig. Denn *Notwendigkeit ist Untrennbarkeit von Unterschiedenen, die noch gleichgültig erscheinen;* dass aber die Abstraction des Aussersichseins auch zu ihrem Rechte kommt, ist die Zufälligkeit, die äusserliche Notwendigkeit, nicht die innere Notwendigkeit des Begriffs. Man hat in der Physik viel von Polarität gesprochen; dieser Begriff ist ein grosser Fortschritt der Physik in ihrer Metaphysik, denn *der Gedanke der Polarität ist* eben nichts Anderes, als *die Bestimmung des Verhältnisses der Notwendigkeit zwischen zwei Verschiedenen, die Eines sind, insofern mit dem Setzen des Einen auch das Andere gesetzt is.* Diese Polarität schränkt sich nur auf den Gegensatz ein; durch den Gegensatz ist aber auch die Rückkehr aus dem Gegensatz als Einheit gesetzt, und das ist das Dritte. Dies ist es, was die Notwendigkeit des Begriffes mehr hat als die Polarität. In der Natur, als dem Anderssein, gehört zur ganzen Form der Notwendigkeit auch das Quadrat oder die Vierheit, z. B. in den vier Elementen, vier Farben u. s. f.: und weiter die Fünfheit, z, B. in den Fingern, den Sinnen; im Geiste ist die Grundform der Notwendigkeit die Dreiheit. Es existiert in der Natur die Totalität der Disjunction des Begriffes als Vierheit darum, weil das Erste die Allgemeinheit als solche ist, das Zweite oder der Unterschied aber in der Natur selbst als ein Gedoppeltes erscheint, indem in der Natur das Andere für sich als Anderes existieren muss: so dass die subjective Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit das Vierte ist, das dann auch eine besondere Existenz gegen die drei Anderen hat; ja indem die Monas und die Dyas selbst die ganze Besonderheit ausmachen, kann die Totalität des Begriffes selbst zur Fünfheit fortgehen.

Die Natur ist das Negative, weil sie das Negative der Idee ist. Jakob Böhme sagt, Gottes erste Geburt sei Lucifer, dieses Lichtwesen habe sich in sich hineinimaginiert und sei böse geworden; das ist das Moment des Unterschiedes, das Anderssein festgehalten gegen den Sohn, der das Anderssein in der Liebe ist. Solche Vorstellungen, die wild im orientalisierenden Geschmack vorkommen, haben ihren Grund und ihre Bedeutung in der negativen Natur der Natur. Die andere Form des Andersseins ist die Unmittelbarkeit, welche darin liegt, dass das Unterschiedene abstract für sich besteht. Dieses Bestehen ist aber nur momentan, kein wahrhaftes Bestehen; nur *die Idee besteht ewig, weil sie Anundfürsichsein, d. i. Insichzurückgekehrtsein ist.* Die Natur ist in der Zeit das Erste, aber das absolute prius ist die Idee; dieses absolute prius ist das Letzte, der wahre Anfang, das A ist das Ω. Das Unmittelbare halten die Menschen oft für das Vorzüglichere, beim Vermittelten stellt man sich das Abhängige vor; *der Begriff* hat aber beide Seiten, er *ist Vermittelung durch Aufhebung der Vermittelung*, und so Unmittelbarkeit. So spricht man von einem unmittelbaren Glauben an Gott; das ist aber die degradierte Weise des Seins, nicht die höhere, wie denn auch die ursprünglichen, ersten Religionen Natur-Religionen waren. Das Affirmative in der Natur ist das Durchscheinen des Begriffs: die nächste Weise, wie der Begriff seine Macht zeigt, ist die Vergänglichkeit dieser Aeusserlichkeit; ebenso sind alle Existenzen aber auch Ein Leib, in dem die Seele wohnt. Der Begriff manifestiert sich in diesen Riesengliedern, aber nicht als sich selbst; es geschieht nur im Geiste, dass der Begriff existiert, wie er ist.

§ 249.

Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert, aber nicht so dass die eine aus der anderen „natürlich“ erzeugt würde, sondern in der

inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee. *Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist.* Der Begriff aber ist in der Natur teils nur ein Inneres, teils existierend nur als lebendiges Individuum; auf dieses allein ist daher die existierende Metamorphose beschränkt.

Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äusserlich-wirkliche Production anzusehen, die man jedoch, um sie „deutlicher" zu machen, in das „Dunkel" der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Aeusserlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinander fallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die Stufen fortleitet, ist das Innere derselben. *Solcher nebuloser im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte „Hervorgehen" z. B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das „Hervorgehen" der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren u. s. w. ist, muss sich die denkende Betrachtung entschlagen.*

Zusatz. Die Betrachtung der Nützlichkeit der natürlichen Dinge hat die Wahrheit in sich, dass sie nicht an und für sich absoluter Zweck sind; diese Negativität ist ihnen aber nicht äusserlich, sondern das immanente Moment ihrer Idee, das ihre Vergänglichkeit und Uebergehen in eine andere Existenz, zugleich aber in einen höheren Begriff bewirkt. Der Begriff setzt alle Besonderheit auf allgemeine Weise zumal in die Existenz. *Es ist völlig leer, die Gattungen vorzustellen, als sich nach und nach in der Zeit evolvierend; der Zeitunterschied hat ganz und gar kein Interesse für den Gedanken.* Wenn es allein ums Aufzählen zu thun ist, dem Sinn überhaupt die Reihe der Lebendigen nach einander vorzuführen, wie sie sich in allgemeine Klassen teilen, es sei, dass sie immer entwickelter, reicher an Bestimmungen und Inhalt werden, und dabei somit von der dürftigsten angefangen wird, oder es sei in umgekehrter Richtung, so hat dies immer ein allgemeines Interesse. Es ist eine Ordnung überhaupt, wie schon in der Einteilung der Natur in die drei Reiche, und es ist besser als wenn ich Alles unter einander menge, was sogleich für den Sinn überhaupt, den ahnenden Begriff, etwas Zurückstossendes hätte. Aber man muss nicht meinen, dass man eine solche trockene Reihefolge dynamisch mache oder philosophisch oder begreiflicher, oder wie man es nennen will, wenn man die Vorstellung von Hervorgehen gebraucht. Die tierische Natur ist die Wahrheit der vegetabilischen, diese der mineralogischen; die Erde ist die Wahrheit des Sonnensystems. In einem System ist das Abstracteste das Erste, das Wahre

jeder Sphäre das Letzte; ebenso ist es aber nur das Erste einer höheren Stufe. Die Ergänzung einer Stufe aus der anderen ist die Notwendigkeit der Idee, und die Verschiedenheit der Formen muss als eine notwendige und bestimmte aufgefasst werden. Aus dem Wassertier ist aber nicht natürlich ein Landtier hervorgegangen, dieses nicht in die Luft geflogen, noch der Vogel dann etwa wieder zur Erde zurückgefallen. *Will man die Stufen der Natur mit einander vergleichen, so ist es wohl richtig, wenn man bemerkt, dass dieses Tier Eine Herzkammer, jenes zwei hat; aber man muss dann nicht sagen, es sind Stücke hinzugekommen, als wenn dies geschehen sei. Ebenso wenig muss man die Kategorie früherer Stufen zur Erklärung der anderen Stufen gebrauchen;* das ist ein formeller Unfug, wie wenn man sagt, die Pflanze sei Kohlenstoffpol, das Tier Stickstoffpol.

Die zwei Formen, in denen der Stufengang der Natur gefasst worden, sind Evolution und Emanation. Der Gang der Evolution, die vom Unvollkommenen, Formlosen anfängt, ist, dass zuerst Feuchtes und Wassergebilde waren, aus dem Wasser Pflanzen, Polypen, Molusken, dann Fische hervorgegangen seien, dann Landtiere; aus dem Tiere sei endlich der Mensch entsprungen. Diese allmähliche Veränderung nennt man Erklären und Begreifen, und diese von der Naturphilosophie veranlasste Vorstellung grassiert noch; aber dieser quantitative Unterschied, wenn er auch am leichtesten zu verstehen ist, erklärt doch nichts. Der Gang der Emanation ist dem Morgenlande eigen; sie ist eine Stufenfolge der Verschlechterung, die vom Vollkommenen, von der absoluten Totalität, von Gott anfängt: er habe erschaffen, und Fulgurationen, Blitze, Abbilder von ihm seien hervorgetreten, so dass das erste Abbild ihm am ähnlichsten sei. Diese erste Production habe wieder thätig gezeugt, aber Unvollkommneres, und so fort herunter: so dass jedes Erzeugte immer wieder erzeugend gewesen sei, bis zum Negativen, zur Materie, zur Spitze des Bösen. Die Emanation endet so mit dem Mangel aller Form. Beide Gänge sind einseitig und oberflächlich und setzen ein unbestimmtes Ziel. Der Fortgang vom Vollkommneren zum Unvollkommneren ist vorteilhafter, denn man hat dann den Typus des vollendeten Organismus vor sich; und dies Bild ist es, welches vor der Vorstellung da sein muss, um die verkümmerten Organisationen zu verstehen. Was bei ihnen als untergeordnet erscheint, z. B. Organe, die keine Functionen haben, das wird erst deutlich durch die höheren Organisationen, in welchen man erkennt, welche Stelle es einnimmt. Das Vollkommene muss nun, wenn es vorteilhafter sein soll, nicht nur in der Vorstellung, sondern auch als existierend sein.

Auch bei der Vorstellung der Metamorphose wird eine Idee zu Grunde gelegt, welche in allen verschiedenen Gattungen, ebenso in den einzelnen Organen beharre, so dass sie nur Umbildungen der Form des Einen und desselben Typus sind. So spricht man auch von der Metamorphose eines Insectes, indem z. B. Raupe, Puppe und Schmetterling ein und dasselbe Individuum sind; bei den Individuen freilich ist die Entwickelung eine zeitliche, aber bei der Gattung ist dies anders. Wenn die Gattung auf besondere Weise existiert, so sind zugleich die anderen Weisen der Existenz gesetzt; insofern Wasser ist, ist zugleich auch Luft, Feuer u. s. w. gesetzt. Die Identität festzuhalten ist wichtig; das Andere ist aber, den Unterschied: dieser ist zurückgestellt, wenn nur von quantitativer Veränderung die Rede ist, und das macht die blosse Vorstellung der Metamorphose ungenügend.

Es fällt hierher die Vorstellung von den Reihen, welche die natürlichen Dinge, besonders die lebendigen bilden. Der Trieb, eine Notwendigkeit solchen Fortgangs zu erkennen, führt darauf, ein Gesetz der Reihe zu finden, eine Grundbestimmung, die, indem sie Verschiedenheit setze, sich zugleich in dieser wiederhole, und zugleich dadurch eine neue Verschiedenheit erzeuge. Aber so ist das Bestimmen des Begriffes nicht beschaffen, eben nur immer wieder durch einen neuen gleichförmig bestimmten Zusatz sich zu vermehren, und immer dasselbe Verhältnis aller Glieder unter einander zu beobachten. Es hat dem Fortschritte des Begreifens der Notwendigkeit der Gestaltungen wohl eben dieser Umstand der Vorstellung einer Reihe von Stufen und dergleichen besonders geschadet. Wenn so die Planeten, die Metalle oder die chemischen Körper überhaupt, die Pflanzen, Tiere in Reihen gestellt, und ein Gesetz solcher Reihen gefunden werden soll, so ist dies eine vergebliche Bemühung, weil die Natur ihre Gestaltungen nicht so in Reihe und Glied stellt, und der Begriff nach qualitativer Bestimmtheit unterscheidet, insofern aber nur Sprünge macht. Der vormalige Spruch oder *das sogenannte Gesetz: non datur saltus in natura, passt für die Diremtion des Begriffes durchaus nicht;* die Continuität des Begriffs mit sich selbst ist ganz anderer Natur.

§ 250.

Der Widerspruch der Idee, indem sie als Natur sich selbst äusserlich ist, ist näher der Widerspruch: einerseits der durch den Begriff gezeugten Notwendigkeit ihrer Gebilde und deren vernünftigen Bestimmung in der organischen Totalität, — andererseits der gleichgültigen Zufälligkeit und unbestimmbaren Regellosigkeit derselben. Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von aussen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht. Am grössten ist diese Zufälligkeit im Reiche der concreten individuellen Gebilde, die aber als Naturdinge zugleich nur unmittelbar concret sind. Das unmittelbar Concrete nämlich ist eine Menge von Eigenschaften, die aussereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind, gegen die eben darum die einfache für sich seiende Subjectivität ebenfalls gleichgültig ist, und sie äusserlicher, somit zufälliger Bestimmung überlässt. Es ist die *Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten, und die Ausführung des Besonderen äusserer Bestimmbarkeit auszusetzen.*

Man hat den unendlichen Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Formen, und vollends ganz unvernünftigerweise die Zufälligkeit, die in die äusserliche Anordnung der Naturgebilde sich einmischt, als die hohe Freiheit der Natur, auch als die Göttlichkeit derselben oder wenigstens die Göttlichkeit „in" derselben

gerühmt. *Es ist der sinnlichen Vorstellungsweise zuzurechnen, Zufälligkeit, Willkür, Ordnungslosigkeit für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten.* Jene Ohnmacht der Natur setzt der Philosophie Grenzen, und *das Ungehörigste ist, von dem Begriffe zu verlangen, er solle dergleichen Zufälligkeiten begreifen,* — und, wie es genannt worden, construieren, deducieren; sogar scheint man die Aufgabe um so leichter zu machen, je geringfügiger und vereinzelter das Gebilde sei. [1]) *Spuren der Begriffsbestimmung werden sich allerdings bis in das Particularste hinein verfolgen, aber dieses sich nicht durch sie erschöpfen lassen.* Die Spuren dieser Fortleitung und dieses inneren Zusammenhangs werden den Betrachter oft überraschen, aber demjenigen insbesondere überraschend oder vielmehr unglaublich scheinen, der in der Natur-, wie in der Menschengeschichte nur Zufälliges zu sehen gewohnt ist. Aber man hat darüber misstrauisch zu sein, dass solche Spur nicht für Totalität der Bestimmung der Gebilde genommen werde, was den Uebergang zu den erwähnten Analogien macht.

In der Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten, liegt die Schwierigkeit und in vielen Kreisen die Unmöglichkeit, aus der empirischen Betrachtung feste Unterschiede für Klassen und Ordnungen zu finden. Die Natur vermischt allenthalben die wesentlichen Grenzen durch mittlere und schlechte Gebilde, welche immer Instanzen gegen jede feste Unterscheidung abgeben, selbst innerhalb bestimmter Gattungen (z. B. des Menschen) durch Missgeburten, die man einerseits dieser Gattung zuzählen muss, denen andererseits aber Bestimmungen fehlen, welche als wesentliche Eigentümlichkeit der Gattung anzusehen wären. *Um dergleichen Gebilde als mangelhaft, schlecht, missförmig betrachten zu können, dafür wird ein fester Typus vorausgesetzt, der aber nicht aus der Erfahrung geschöpft werden*

[1]) *Herr Krug hat in diesem und zugleich nach anderer Seite hin ganz naiven Sinne einst die Naturphilosophie aufgefordert, das Kunststück zu machen, „nur" seine Schreibfeder zu deducieren* Man hätte ihm etwa zu dieser Leistung und respectiven Verherrlichung „seiner" Schreibfeder Hoffnung machen können, wenn dereinst die Wissenschaft so weit vorgeschritten und mit allem Wichtigeren im Himmel und auf Erden in der Gegenwart und Vergangenheit im Reinen sei, dass es nichts Wichtigeres mehr zu begreifen gebe.

könnte, denn diese eben giebt auch jene sogenannten Missgeburten, Missförmigkeiten, Mitteldinge u. s. f. an die Hand: er setzt vielmehr die Selbstständigkeit und Würde der Begriffsbestimmung voraus.

§ 251.

Die Natur ist an sich ein lebendiges Ganzes: die Bewegung durch ihren Stufengang ist näher dies, dass die Idee sich als das sétze, was sie án sich ist; oder, was dasselbe ist, dass sie aus ihrer *Unmittelbarkeit und Aeusserlichkeit*, welche *der Tod* ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur *Existenz des Geistes* hervorbringe, der *die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee* ist.

Zusatz. Die Entwickelung des Begriffes nach ihrer Bestimmung, nach dem Ziel, oder auch, wenn man will, Zweck, ist zu fassen als ein Setzen dessen, was er an sich ist, dass diese Bestimmungen seines Inhalts zur Existenz kommen, manifestiert werden, aber zugleich nicht als unabhängige, selbstständige seien, sondern als Momente, die in seiner Einheit bleiben, als ideelle, d. i. gesetzte. Dieses *Setzen kann* somit *gefasst werden als eine Aeusserung, Heraustreten, Auslegung, Aussersichkommen*, insofern sich die Subjectivität des Begriffes verlöre in dem Aussereinander seiner Bestimmungen. *Aber* er erhält sich in ihnen, als ihre Einheit und Idealität; und *dies Herausgehen des Centrums an die Peripherie ist* daher *ebenso sehr*, von der umgekehrten Seite angesehen, *ein Resumieren dieses Heraus in die Innerlichkeit*, ein Erinnern, dass er es sei, der in der Aeusserung existiert. Von der Aeusserlichkeit daher angefangen, in welcher der Begriff zuerst ist, ist sein Fortschritt ein Insichgehen ins Centrum, d. h. die ihm unangemessene Existenz der Unmittelbarkeit, Aeusserlichkeit zur subjectiven Einheit, zum Insichsein zu bringen: nicht so, dass der Begriff sich daraus herausziehe, und sie als eine tote Schale liegen lasse, sondern vielmehr, dass die Existenz als solche in sich sei, oder dem Begriffe angemessen, dass das Insichsein selbst existiere, welches das Leben ist. *Der Begriff will* die Rinde der Aeusserlichkeit zersprengen, und *für sich werden.* Das Leben ist der zu seiner Manifestation gekommene Begriff, der deutlich gewordene, ausgelegte Begriff, dem Verstande aber zugleich am schwersten zu fassen, weil für ihn das Abstracte, Tote, als das Einfachste, am leichtesten zu fassen ist.

C. EINTEILUNG.

§ 252.

Die Idee als Natur ist erstens in der Bestimmung des Aussereinander, der unendlichen Vereinzelung, ausserhalb welcher

die Einheit der Form, diese daher als eine ideelle, nur an sich seiende, und daher nur gesuchte ist, die Materie und deren ideelles System, — Mechanik: zweitens in der Bestimmung der Besonderheit, so dass die Realität mit immanenter Formbestimmtheit und an ihr existierender Differenz gesetzt ist, ein Reflexionsverhältnis, dessen Insichsein die natürliche Individualität ist, — Physik: drittens in der Bestimmung der Subjectivität, in welcher die realen Unterschiede der Form ebenso zur idealen Einheit, die sich selbst gefunden und für sich ist, zurückgebracht sind, — Organik.

Zusatz. Die Einteilung geht von dem Standpunkte des Begriffes, wie er in seiner Totalität gefasst ist, aus, und giebt die Diremtion desselben in seine Bestimmungen an; und indem er in dieser Diremtion seine Bestimmungen auslegt, und ihnen eine jedoch nur momentane Selbstständigkeit giebt, realisiert er sich hierin, und setzt sich hiermit selbst als Idee. Es ist aber der Begriff, welcher ebensowohl seine Momente auslegt und sich in seine Unterschiede gliedert, als er diese so selbstständig erscheinenden Stufen zu ihrer Idealität und Einheit, zu sich zurückführt, und in der That so erst sich zum concreten Begriffe, zur Idee und Wahrheit macht. Es scheinen sich daher zwei Wege, wie der Einteilung, so auch des wissenschaftlichen Ganges darzubieten: der eine, der von dem concreten Begriffe anfinge, und dieser ist in der Natur das Leben, dasselbe für sich betrachtete, und von ihm auf seine Aeusserungen, die es als selbstständige Naturkreise aus sich hinauswirft, und sich darauf als auf andere, darum aber abstractere Weisen seiner Existenz bezieht, geführt würde, und mit dem gänzlichen Absterben des Lebens endigte. Der andere Weg ist der umgekehrte, welcher mit der nur erst unmittelbaren Weise, in welcher der Begriff existiert, mit dem letzten Aussersichsein desselben anfängt, und mit seinem wahrhaften Dasein, der Wahrheit seiner ganzen Exposition endigt. Jener erste Weg kann mit dem Gange in der Vorstellung der Emanation verglichen werden, der zweite mit dem Gange, der in der Vorstellung der Evolution genommen wird (§ 249, Zusatz). Jede dieser Formen für sich ist einseitig, sie sind zugleich: der ewige göttliche Process ist ein Strömen nach zwei entgegengesetzten Richtungen, die sich schlechthin in Einem begegnen und durchdringen. Das Erste, geben wir ihm auch den höchsten Namen, ist nur ein Unmittelbares, wenn wir auch ein Concretes meinen. Indem die Materie z. B. als unwahre Existenz sich negiert, und eine höhere Existenz entsteht: so ist einerseits, vermittelst einer Evolution, die frühere Stufe aufgehoben, andererseits bleibt sie aber im Hintergrunde und wird durch Emanation wieder erzeugt. *Die Evolution ist* so *auch Involution*, indem die Materie sich zum Leben involviert. Vermöge des Triebes der Idee, für sich selbst zu werden, wird das selbstständige Moment, wie z. B. die Sinne des Tieres, objectiv äusserlich gemacht: die Sonne, die lunarischen, kometarischen Körper sind: schon im Physischen verlieren diese Körper ihre Selbstständigkeit, obgleich sie noch dieselbe Gestalt mit einiger Veränderung haben, und sind so die Elemente. *Das subjective Sehen herausgeworfen ist die Sonne*, der Geschmack das Wasser, der

Geruch die Luft. Da es aufs Setzen der Begriffsbestimmungen ankommt, so müssen wir nicht mit der wahrhaften Sphäre, sondern vom Abstractesten anfangen.

Die Materie ist die Form, in welcher das Aussersichsein der Natur zu ihrem ersten Insichsein kommt, zum abstracten Fürsichsein, das ausschliessend, und damit eine Vielheit ist, welche ihre Einheit, als das fürsichseiende Viele in ein allgemeines Fürsichsein zusammenfassend, in sich zugleich und noch ausser sich hat, — die Schwere. In der Mechanik ist das Fürsichsein noch keine individuale ruhende Einheit, die das Mächtige wäre, die Vielheit unter sich zu bringen. Der schweren Materie kommt daher noch keine Individualität zu, in welcher die Bestimmungen gehalten würden; und weil die Bestimmungen des Begriffes einander noch äusserlich sind, so ist der Unterschied ein gleichgültiger oder nur quantitativ, nicht qualitativ, und die Materie als blosse Masse formlos. Beim individualen Körper in der Physik ist die Form erreicht, und damit haben wir sogleich erstens die Enthüllung der *Schwere als die Herrschaft des Fürsichseins über die Mannigfaltigkeit*, das kein Streben mehr ist, sondern zur Ruhe gekommen ist, wenn auch zunächst nur auf erscheinende Weise: jedes Atom des Goldes z. B. enthält alle Bestimmungen oder Eigenschaften des ganzen Goldes, und die Materie ist an ihr selbst specificiert und particularisiert. Die zweite Bestimmung ist, dass hier noch die Besonderheit als qualitative Bestimmtheit, und das Fürsichsein als der Punkt der Individualität in Eins fällt, also der Körper endlich bestimmt ist; die Individualität ist noch an einzelne ausschliessende specifische Eigenschaften gebunden, noch nicht auf totale Weise vorhanden. Wird ein solcher Körper in den Process gebracht, so hört er auf zu sein was er ist, wenn er solche Eigenschaften verliert; die qualitative Bestimmtheit ist also affirmativ gesetzt, nicht zugleich auch negativ. Das Organische ist die Natur-Totalität, eine fürsichseiende Individualität, die sich in sich zu ihren Unterschieden entwickelt: aber so, dass erstens diese Bestimmungen zugleich concrete Totalitäten sind, nicht nur specifische Eigenschaften; zweitens bleiben sie auch qualitativ gegen einander bestimmt, und werden so als endliche vom Leben ideell gesetzt, das sich selbst im Processe dieser Glieder erhält. So haben wir mehrere Fürsichsein, die aber zum fürsichseienden Fürsichsein zurückgeführt werden, das als Selbstzweck die Glieder unterjocht und zu Mitteln herabsetzt; die Einheit des qualitativen Bestimmtseins und der Schwere, die sich selbst im Leben findet.

Jede Stufe ist ein eigentümliches Naturreich, und alle scheinen für sich zu bestehen, die letzte ist aber die concrete Einheit aller früheren, wie überhaupt jede folgende die niederen an ihr hat, ebenso aber auch sie, als ihre unorganische Natur, sich gegenübersetzt. Die Eine Stufe ist die Macht der anderen, und das ist gegenseitig; hierin liegt der wahre Sinn der Potenzen. Das Unorganische sind die Potenzen gegen das Individuale, Subjective, — das Unorganische zerstört das Organische; aber ebenso ist das Organische wiederum die Macht gegen seine allgemeinen Mächte, Luft, Wasser, welche, wie immer freigelassen, auch reduciert und assimiliert werden. Das ewige Leben der Natur ist erstens, dass die Idee sich in jeder Sphäre darstelle, wie sie sich in solcher Endlichkeit darstellen kann, gleichwie jeder Wassertropfen ein Bild der Sonne giebt; das Zweite ist die Dialektik des Begriffes, welche die Schranke dieser Sphäre durchbricht, indem er sich mit solchem unangemessenen Elemente nicht begnügen kann, und notwendig in eine höhere Stufe übergeht.

ERSTER ABSCHNITT.

DIE MECHANIK.

§ 253.

Die Mechanik betrachtet erstens das ganz abstrakte Aussereinander, — Raum und Zeit: zweitens das vereinzelte Aussereinander und dessen Beziehung in jener Abstraction, Materie und Bewegung, — die endliche Mechanik: drittens die Materie in der Freiheit ihres an sich seienden Begriffs, in der freien Bewegung, — die absolute Mechanik.

Zusatz. *Das Aussersichsein zerfällt* sogleich *in zwei Formen, einmal als positiv, der Raum, dann als negativ, die Zeit.* Das erste Concrete, die Einheit und Negation dieser abstracten Momente, ist die Materie; indem diese auf ihre Momente bezogen ist, sind sie selbst *auf einander bezogen, in der Bewegung.* Ist diese Beziehung nicht äusserlich, so haben wir die absolute Einheit der Materie und Bewegung, die sich selbst bewegende Materie.

Erstes Kapitel.

RAUM UND ZEIT.

a. RAUM.

§ 254.

Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte Allgemeinheit ihres Aussersichseins, — dessen vermittelungslose Gleichgültigkeit, der Raum. Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Aussersichsein ist: und schlechthin continuierlich, weil dies Aussereinander noch ganz abstract ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat.

Es ist vielerlei über die Natur des Raumes von je vorgebracht worden. Ich erwähne nur der kantischen Bestimmung, dass er wie die Zeit eine Form der sinnlichen Anschauung sei. Auch

sonst ist es gewöhnlich geworden, zu Grunde zu legen, dass der Raum nur als etwas Subjectives in der Vorstellung betrachtet werden müsse. Wenn von dem abgesehen wird, was in dem kantischen Begriffe dem subjectiven Idealismus und dessen Bestimmungen angehört, so bleibt die richtige Bestimmung übrig, dass der Raum eine blosse Form, d. h. eine Abstraction ist, und zwar die der unmittelbaren Aeusserlichkeit. *Von Raumpunkten zu sprechen, als ob sie das positive Element des Raumes ausmachten, ist unstatthaft, da er um seiner Unterschiedslosigkeit willen nur die Möglichkeit, nicht das Gesetztsein des Aussereinanderseins und Negativen, daher schlechthin continuierlich ist; der Punkt, das Fürsichsein, ist deswegen vielmehr die und zwar in ihm gesetzte Negation des Raumes.* Die Frage wegen der Unendlichkeit des Raumes entscheidet sich gleichfalls hierdurch. (§ 100 Anm.) Er ist überhaupt *reine Quantität*, nicht mehr nur dieselbe als logische Bestimmung, sondern als unmittelbar und äusserlich seiend. *Die Natur fängt* darum *nicht mit dem Qualitativen sondern mit dem Quantitativen an*, weil ihre Bestimmung nicht wie das logische Sein das Abstract-erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich Vermittelte, Aeusserlich- und Anders-sein ist.

Zusatz. Indem unser Verfahren dies ist, nach Feststellung des durch den Begriff notwendigen Gedankens zu fragen, wie er in unserer Vorstellung aussehe: so ist die weitere Behauptung, dass dem Gedanken des reinen Aussersichseins in der Anschauung der Raum entspreche. Irrten wir uns auch hierin, so ginge das nicht gegen die Wahrheit unseres Gedankens. In der empirischen Wissenschaft hat man den umgekehrten Weg einzuschlagen; in ihr ist die empirische Anschauung des Raumes das Erste, und dann erst kommt man auf den Gedánken des Raumes. Um zu beweisen, dass der Raum unserem Gedanken gemäss sei, müssen wir die Vorstellung des Raums mit der Bestimmung unseres Begriffes vergleichen. Die *Erfüllungen des Raumes gehen den Raum selbst nichts an; die Hier sind eins neben dem anderen, ohne sich zu stören. Das Hier ist noch nicht Ort, sondern nur Möglichkeit des Ortes; die Hier sind vollkommen dasselbe*, und diese abstracte Vielheit — ohne wahrhafte Unterbrechung und Grenze — ist eben die Aeusserlichkeit. *Die Hier sind auch unterschieden; aber der Unterschied ist ebenso kein Unterschied*, d. h. es ist der abstracte Unterschied. *Der Raum ist also Punktualität, die aber eine nichtige ist*, vollkommene Continuität. *Setzt man einen Punkt, so unterbricht man den Raum; aber der Raum ist schlechthin dadurch ununterbrochen. Der Punkt hat nur Sinn, insofern er räumlich ist, also gegen sich und Anderes äusserlich ist; das Hier hat in ihm selbst wieder ein Oben, Unten, Rechts, Links. Was nicht

mehr in ihm selbst äusserlich wäre, nur gegen Andere, wäre ein Punkt; aber den giebt es nicht, weil kein Hier ein Letztes ist.* Stelle ich den Stern auch noch so weit, so kann ich darüber hinausgehen; die Welt ist nirgends mit Brettern zugenagelt. Dieses ist die vollkommene Aeusserlichkeit des Raumes. *Das Andere des Punkts ist* aber *ebenso Aussersichsein als er, und daher sind beide ununterschieden und ungetrennt; der Raum ist jenseits seiner Grenze als seines Andersseins noch bei sich selbst, und diese Einheit im Aussereinander ist die Continuität.* Die Einheit dieser beiden Momente, der Discretion und Continuität, ist der objectiv bestimmte Begriff des Raums; dieser Begriff ist aber nur die Abstraction des Raums, die man oft für den absoluten Raum ansieht. Man denkt, dieses sei die Wahrheit des Raumes; der relative Raum ist aber etwas viel Höheres, denn er ist der bestimmte Raum irgend eines materialen Körpers. Die Wahrheit des abstracten Raumes aber ist vielmehr, als materialer Körper zu sein.

Eine Hauptfrage der Metaphysik war, ob der Raum für sich real sei oder nur eine Eigenschaft der Dinge. Sagt man, er sei etwas Substantiales für sich, so muss er wie ein Kasten sein, der, wenn auch nichts darin ist, sich doch als ein Besonderes für sich hält. *Der Raum ist* aber *absolut weich, er leistet durchaus keinen Widerstand;* von etwas Realem fordern wir aber, dass es unverträglich gegen Anderes sei. *Man kann keinen Raum aufzeigen, der Raum für sich wäre, sondern er ist immer erfüllter Raum, und nie unterschieden von seiner Erfüllung. Er ist also eine unsinnliche Sinnlichkeit, und eine sinnliche Unsinnlichkeit;* die Naturdinge sind im Raume, und er bleibt die Grundlage, weil die Natur unter dem Bande der Aeusserlichkeit liegt. Sagt man, wie Leibnitz, der Raum sei eine Ordnung der Dinge, die die νοούμενα nichts angehe, und er habe seine Träger an den Dingen: so werden wir gewahr, dass, wenn man die Dinge wegnimmt, die den Raum erfüllen, doch die räumlichen Verhältnisse auch unabhängig von den Dingen bleiben. Man kann wohl sagen, er sei eine Ordnung, denn er ist allerdings eine äusserliche Bestimmung, aber er ist nicht nur eine äusserliche Bestimmung, sondern vielmehr die Aeusserlichkeit an ihm selbst.

§ 255.

a) *Der Raum hat, als an sich Begriff, überhaupt dessen Unterschiede an ihm*, und zwar zunächst unmittelbar in seiner Gleichgültigkeit als die bloss verschiedenen ganz bestimmungslosen drei Dimensionen.

Die Notwendigkeit, dass der Raum gerade drei Dimensionen hat, zu deducieren, ist an die Geometrie nicht zu fordern, insofern sie nicht eine philosophische Wissenschaft ist, und ihren Gegenstand den Raum mit seinen allgemeinen Bestimmungen voraussetzen darf. Aber auch sonst wird an das Aufzeigen dieser Notwendigkeit nicht gedacht. Sie *beruht auf der Natur des Begriffs*, dessen Bestimmungen aber in dieser ersten Form des

Aussereinander, in der abstracten Quantität, ganz nur oberflächlich und ein völlig leerer Unterschied sind. Man kann daher nicht sagen, wie sich Höhe, Länge und Breite von einander unterscheiden, weil sie nur unterschieden sein sollen, aber noch keine Unterschiede sind; es ist völlig unbestimmt, ob man eine Richtung Höhe, Länge oder Breite nennt. Die Höhe hat ihre nähere Bestimmung an der Richtung nach dem Mittelpunkt der Erde; aber diese concretere Bestimmung geht die Natur des Raums für sich nichts an. Jene vorausgesetzt, ist es auch noch gleichgültig, dieselbe Richtung Höhe oder Tiefe zu nennen, so wie für Länge, und für Breite, die man oft auch Tiefe heisst, nichts dadurch bestimmt ist.

§ 256.

b) Aber der Unterschied ist wesentlich bestimmter, qualitativer Unterschied. Als solcher ist er α) zunächst die Negation des Raumes selbst, weil dieser das unmittelbare unterschiedslose Aussersichsein ist, — der Punkt. β) Die Negation ist aber Negation des Raumes, d. h. sie ist selbst räumlich; der Punkt als wesentlich diese Beziehung, d. h. als sich aufhebend, ist die Linie, das erste Anders-, d. i. Räumlich-sein des Punktes. γ) Die Wahrheit des Andersseins ist aber die Negation der Negation. Die Linie geht daher in Fläche über, welche einerseits eine Bestimmtheit gegen Linie und Punkt, und so Fläche überhaupt, andererseits aber die aufgehobene Negation des Raumes ist, somit Wiederherstellung der räumlichen Totalität, welche nunmehr das negative Moment an ihr hat; — umschliessende Oberfläche, die einen einzelnen ganzen Raum absondert.

Dass die Linie nicht aus Punkten, die Fläche nicht aus Linien besteht, geht aus ihrem Begriffe hervor, da die Linie vielmehr der Punkt als ausser sich seiend, nämlich sich auf den Raum beziehend und sich aufhebend, die Fläche eben so die aufgehobene ausser sich seiende Linie ist. Der Punkt ist hier als das Erste und Positive vorgestellt und von ihm ausgegangen worden. Allein eben so ist umgekehrt, insofern der Raum in der That dagegen das Positive ist, die Fläche die erste Negation, und die Linie die zweite, die aber, als die

zweite, ihrer Wahrheit nach sich auf sich beziehende Negation, der Punkt ist; die Notwendigkeit des Uebergangs ist dieselbe. An die Notwendigkeit dieses Uebergangs wird nicht gedacht in dem äusserlichen Auffassen und Definieren des Punktes, der Linie u. s. f. Doch vorgestellt, aber als etwas Zufälliges, wird jene erste Art des Uebergehens in der Definitionsweise, dass, wenn der Punkt sich bewege, die Linie entstehe, u. s. f. Die weiteren Figurationen des Raumes, welche die Geometrie betrachtet, sind fernere qualitative Begrenzungen einer Raumabstraction, der Fläche oder eines begrenzten ganzen Raumes. Es kommen darin auch Momente der Notwendigkeit vor, z. B. dass das Dreieck die erste geradlinige Figur ist, dass alle anderen Figuren auf sie oder auf das Quadrat zurückgeführt werden müssen, wenn sie bestimmt werden sollen, und dergleichen. Das Princip dieser Zeichnungen ist die Verstandesidentität, welche die Figurationen zur Regelmässigkeit bestimmt, und damit die Verhältnisse begründet, welche dadurch zu erkennen möglich wird.

Im Vorbeigehen kann bemerkt werden, dass es ein sonderbarer Einfall Kants war, zu behaupten, die Definition der geraden Linie, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, sei ein synthetischer Satz, denn mein Begriff vom Geraden enthalte nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität. In diesem Sinne ist jede Definition ein synthetischer Satz; das Definitum, die gerade Linie, ist nur erst die Anschauung oder Vorstellung, und die Bestimmung, dass sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sei, macht erst den Begriff aus, wie er nämlich in solchen Definitionen erscheint. (S. § 229.) Dass der Begriff nicht schon in der Anschauung vorhanden ist, ist der Unterschied von beiden, der die Forderung einer Definition herbeiführt. Dass aber jene Definition analytisch ist, erhellt leicht, indem die gerade Linie sich auf die Einfachheit der Richtung reduciert, die Einfachheit aber in Beziehung auf Menge genommen die Bestimmung der geringsten Menge, hier des kürzesten Weges, giebt.

Zusatz. Nur die gerade Linie ist die erste Bestimmung der Räumlichkeit, an sich sind die krummen Linien sogleich in zwei Dimensionen; *beim Kreise haben wir die Linie in der zweiten Potenz.* Als zweite Negation hat die Fläche

zwei Dimensionen; denn zum Zweiten gehören ebenso gut zwei, als zur Zwei. Die Wissenschaft der Geometrie hat zu finden, welche Bestimmungen folgen, wenn gewisse andere vorausgesetzt sind; die Hauptsache ist dann, dass die vorausgesetzten und abhängigen Eine entwickelte Totalität ausmachen. Die Hauptsätze der Geometrie sind die, wo ein Ganzes gesetzt ist, und dieses in seinen Bestimmtheiten ausgedrückt ist. In Ansehung des Dreiecks giebt es zwei solcher Hauptsätze, wodurch die Bestimmtheit des Dreiecks vollendet ist. α) Wenn wir je drei Stücke eines Dreiecks nehmen, worunter Eine Seite sein muss (man hat da drei Fälle), so ist das Dreieck vollkommen bestimmt. Die Geometrie nimmt dann auch den Umweg von zwei Dreiecken, die unter diesen Umständen congruent sein sollen; das ist dann die leichtere Vorstellung, die aber ein Ueberfluss ist. Das Wahrhafte ist dieses, dass wir zu dem Satze nur Ein Dreieck brauchen, welches ein solches Verhältnis in ihm selbst sei, dass wenn die ersten drei Teile desselben bestimmt sind, so sind es auch die drei übrigen; das Dreieck ist bestimmt durch zwei Seiten und Einen Winkel, oder durch zwei Winkel und Eine Seite u. s. w. Die Bestimmtheit oder der Begriff sind die drei ersten Stücke; die drei anderen Stücke gehören zur äusseren Realität des Dreiecks, und sind für den Begriff überflüssig. In solchem Setzen ist die Bestimmung noch ganz abstract, und nur die Abhängigkeit überhaupt da: denn es fehlt noch das Verhältnis der bestimmten Bestimmtheit, wie gross die Stücke des Dreiecks seien. Das ist β) im pythagoreischen Lehrsatz erreicht; er ist die vollkommene Bestimmtheit des Dreiecks, weil nur der rechte Winkel vollkommen bestimmt ist, indem sein Nebenwinkel ihm gleich ist. Dieser Satz ist daher vor allen anderen Sätzen ausgezeichnet, als ein Bild der Idee; es ist ein Ganzes da, das sich in sich geteilt hat, wie jede Gestalt in der Philosophie als Begriff und Realität in sich geteilt ist. Dieselbe Grösse haben wir einmal als das Quadrat der Hypotenuse, dann geteilt als die Quadrate der Katheten. Eine höhere Definition des Kreises, als die Gleichheit der Radien, ist, dass der Unterschied an ihm betrachtet werde; und so ist seine völlige Bestimmtheit erreicht. Das geschieht in der analytischen Behandlung, und es ist nichts Anderes vorhanden, als was im pythagoreischen Lehrsatze: *die Katheten sind Sinus und Cosinus, oder Abscisse und Ordinate — die Hypotenuse ist der Radius.* Das Verhältnis dieser Drei ist die Bestimmtheit, aber nicht eine einfache, wie in der ersten Definition, sondern ein Verhältnis Unterschiedener. *Mit dem pythagoreischen Lehrsatze schliesst auch Euklid sein erstes Buch;* nachher geht das Interesse daher auch darauf, Verschiedenes auf Gleiches zurückzuführen. So schliesst Euklid das zweite Buch damit, das Rectangel auf das Quadrat zurückzuführen. Wie zu Einer Hypotenuse eine unendliche Menge rechtwinklicher Dreiecke möglich ist, so zu einem Quadrate eine Menge Rectangel; der Ort für Beides ist der Kreis. Dies ist die Weise, wie die Geometrie, als abstracte Verstandeswissenschaft, wissenschaftlich verfährt.

b. DIE ZEIT.

§ 257.

Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist

aber in der Sphäre des Aussersichseins eben sowohl für sich, ihre Bestimmungen jedoch darin zugleich als in der Sphäre des Aussersichseins setzend, dabei aber als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt ist sie die Zeit.

Zusatz. *Der Raum ist die unmittelbare daseiende Quantität,* worin Alles bestehen bleibt, selbst die Grenze die Weise eines Bestehens hat; das ist der Mangel des Raumes. Der Raum ist dieser Widerspruch, Negation an ihm zu haben, aber so dass diese Negation in gleichgültiges Bestehen zerfällt. Da der Raum also nur diese innere Negation seiner selbst ist, so ist das Sich-Aufheben seiner Momente seine Wahrheit; die Zeit ist nun eben das Dasein dieses beständigen Sich-Aufhebens, *in der Zeit hat der Punkt* also *Wirklichkeit.* Der Unterschied ist aus dem Raume herausgetreten, heisst: er hört auf, diese Gleichgültigkeit zu sein, er ist für sich in seiner ganzen Unruhe, nicht mehr paralysiert. Diese *reine Quantität, als „für sich" daseiender Unterschied, ist das an sich selbst Negative, die Zeit; sie ist die Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negation.* Die Negation im Raume ist Negation an einem Anderen; das Negative kommt so im Raume noch nicht zu seinem Rechte. Im Raume ist die Fläche zwar Negation der Negation; aber ihrer Wahrheit nach ist sie vom Raum unterschieden. *Die Wahrheit des Raumes ist die Zeit,* so wird der Raum zur Zeit; wir gehen nicht so subjectiv zur Zeit über, sondern der Raum selbst geht über. *In der Vorstellung ist Raum und Zeit weit aus einander, da haben wir Raum und dann „auch" Zeit; dieses „Auch" bekämpft die Philosophie.*

§ 258.

Die Zeit, als die negative Einheit des Aussersichseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstractes, Ideelles: sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht is, und indem es nicht ist, ist, — das angeschaute Werden; d. h. dass die zwar schlechthin momentanen, d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äusserliche, d. h. jedoch sich selbst äusserliche, bestimmt sind.

Die Zeit ist, wie der Raum, eine reine Form der Sinnlichkeit oder des Anschauens, das unsinnliche Sinnliche; aber wie diesen, so geht auch die Zeit der Unterschied der Objectivität und eines gegen diese subjectiven Bewusstseins nichts an. Wenn diese Bestimmungen auf Raum und Zeit angewendet werden, so wäre jener die abstracte Objectivität, diese aber *die abstracte Subjectivität. Die Zeit ist dasselbe Princip, als das Ich = Ich des reinen Selbstbewusstseins: aber dasselbe oder der einfache Begriff noch in seiner gänzlichen Aeusserlichkeit und Abstraction,*

als das angeschaute blosse Werden, — das reine Insichsein, als schlechthin ein Aussersichkommen.

Die Zeit ist eben so continuierlich, wie der Raum, denn sie ist die abstract sich auf sich beziehende Negativität, und in dieser Abstraktion ist noch kein realer Unterschied.

In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht Alles; wenn von Allem, nämlich der Erfüllung der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raums abstrahiert wird, so bleibt die leere Zeit, wie der leere Raum übrig: d. h. es sind dann diese Abstractionen der Aeusserlichkeit gesetzt, und vorgestellt, als ob sie für sich wären. Aber *nicht in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen*, das seiende Abstrahieren, der Alles gebährende und seine Geburten zerstörende Chronos. Das Reale ist wohl von der Zeit verschieden, aber ebenso wesentlich identisch mit ihr. Es ist beschränkt, und das Andere zu dieser Negation ist ausser ihm; die Bestimmtheit ist also an ihm sich äusserlich, und daher der Widerspruch seines Seins: die Abstraction dieser Aeusserlichkeit ihres Widerspruchs und der Unruhe desselben ist die Zeit selbst. Darum ist das Endliche vergänglich und zeitlich, weil es nicht, wie der Begriff, an ihm selbst die totale Negativität ist, sondern diese als sein allgemeines Wesen zwar in sich hat, aber ihm nicht gemäss, einseitig ist, daher sich zu derselben als zu seiner Macht verhält. *Der Begriff* aber, *in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, als Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit*, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches; sondern er ist vielmehr *die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Aeusserlichkeit ist.* Nur das Natürliche ist darum der Zeit unterthan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig. Der Begriff der Ewigkeit muss aber nicht negativ so gefasst werden, als die Abstraction von der Zeit, dass sie ausserhalb derselben gleichsam existiere, ohnehin nicht in dem Sinne, als ob die Ewigkeit nach der Zeit komme: so würde die Ewigkeit zur Zukunft, einem Momente der Zeit, gemacht.

Zusatz. Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin Alles wie in einen

Strom gestellt ist, der fliesst, und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird. Die Zeit ist nur diese Abstraction des Verzehrens. *Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit: nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter*, sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche; so zu sein ist ihre objective Bestimmung. *Der Process der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit;* und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste. Das Jetzt hat ein ungeheures Recht, — *es „ist" nichts, als das einzelne Jetzt; aber dies Ausschliessende in seiner Aufspreizung ist aufgelöst, zerflossen, zerstäubt, indem ich es ausspreche.* Die Dauer ist das Allgemeine dieses Jetzts und jenes Jetzts, das Aufgehobensein dieses Processes der Dinge, die nicht dauern. Dauern Dinge auch, so vergeht die Zeit doch und ruht nicht; hier erscheint die Zeit als unabhängig, und unterschieden von den Dingen. Sagen wir aber die Zeit vergeht doch, wenn auch Dinge dauern, so heisst dass nur: wenn auch einige Dinge dauern, so erscheint doch Veränderung an anderen Dingen, z. B. im Laufe der Sonne; und so sind die Dinge doch in der Zeit. Die allmähliche Veränderung ist dann die letzte seichte Zuflucht, um den Dingen doch Ruhe und Dauer zuschreiben zu können. *Stände Alles still, selbst unsere Vorstellung: so dauerten wir, es wäre keine Zeit da.* Die endlichen Dinge sind aber alle zeitlich, weil sie der Veränderung über kurz oder lang unterworfen sind; ihre Dauer ist mithin nur relativ.

Die absolute Zeitlosigkeit ist von der Dauer unterschieden; das ist die Ewigkeit, die ohne die natürliche Zeit ist. Aber die Zeit selbst ist in ihrem Begriffe ewig; denn sie, nicht irgend eine Zeit, noch Jetzt, sondern die Zeit als Zeit ist ihr Begriff, dieser aber selbst, wie jeder Begriff überhaupt, das Ewige, und darum auch absolute Gegenwart. Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie; sondern sie ist. Die Dauer ist also von der Ewigkeit darin unterschieden, dass sie nur relatives Aufheben der Zeit ist; die Ewigkeit ist aber unendliche, d. h. nicht relative, sondern in sich reflectierte Dauer. Was nicht in der Zeit ist, ist das Processlose; das Schlechteste und das Vortrefflichste ist nicht in der Zeit, dauert. Das Schlechteste: weil es eine abstrakte Allgemeinheit, so Raum, so Zeit selbst, die Sonne, die Elemente, Steine, Berge, die unorganische Natur überhaupt, auch Werke der Menschen, Pyramiden; ihre Dauer ist kein Vorzug. *Das Dauernde wird höher geachtet, als das bald Vergehende; aber alle Blüte, alle schöne Lebendigkeit hat einen frühen Tod.* Aber auch das Vortrefflichste dauert, nicht bloss das unlebendige, unorganische Allgemeine, sondern auch das andere Allgemeine, das in sich Concrete, (die Gattung,) das Gesetz, die Idee, der Geist. Denn wir müssen unterscheiden, ob etwas der ganze Process oder nur ein Moment des Processes ist. Das Allgemeine, als Gesetz, hat auch einen Process in sich selbst und lebt nur als Process; aber es ist nicht Teil des Processes, nicht im Processe, sondern enthält seine zwei Seiten und ist selbst processlos. Nach der Seite der Erscheinung tritt das Gesetz in die Zeit, indem die Momente des Begriffes den Schein der Selbstständigkeit haben: aber in ihrem Begriffe verhalten sich die ausgeschlossenen Unterschiede als ausgesöhnt und in den Frieden zurückgenommen. *Die Idee, der Geist ist über der Zeit, weil Solches der Begriff der Zeit selbst ist;* das ist ewig, an und für sich, wird nicht in die Zeit gerissen, weil es sich nicht in seiner einen Seite des Processes verliert. Im Individuum als solchem ist es anders, es ist einerseits die Gattung; das schönste Leben ist das, welches das Allgemeine und seine Individualität

vollkommen zu Einer Gestalt vereinigt. Dann ist das Individuum aber auch vom Allgemeinen geschieden, und so ist es Eine Seite des Processes, die Veränderlichkeit; nach diesem sterblichen Momente fällt es in die Zeit. Achill, die Blüte des Griechischen Lebens, Alexander der Grosse, diese unendlich kräftige Individualität, halten nicht aus; nur ihre Thaten, ihre Wirkungen bleiben, d. i. die durch sie zu Stande gebrachte Welt. *Das Mittelmässige dauert, und regiert am Ende die Welt;* auch Gedanken hat diese Mittelmässigkeit, schlägt damit die vorhandene Welt breit, tilgt die geistige Lebendigkeit, macht sie zur blossen Gewohnheit, und so dauert's. Ihre Dauer ist eben, dass sie in der Unwahrheit besteht, nicht ihr Recht erlangt, dem Begriffe nicht seine Ehre giebt, die Wahrheit sich nicht an ihr als Process darstellt.

§ 259.

Die Dimensionen der Zeit, die Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit, sind das Werden der Aeusserlichkeit als solches, und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seins als übergehend in Nichts, und des Nichts als übergehend in Sein. Das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die Einzelnheit ist die Gegenwart als Jetzt, welches als die Einzelnheit ausschliessend und zugleich slechthin continuierlich in die anderen Momente, selbst nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts, und des Nichts in sein Sein ist.

Die endliche Gegenwart ist das Jetzt als seiend fixiert, von dem Negativen, den abstracten Momenten der Vergangenheit und Zukunft, als die concrete Einheit, somit als das Affirmative unterschieden; allein jenes Sein ist selbst nur das abstracte, in Nichts verschwindende. Uebrigens kommt es in der Natur, wo die Zeit Jetzt ist, nicht zum bestehenden Unterschiede jener Dimensionen; sie sind notwendig nur in der subjectiven Vorstellung, in der Erinnerung und in der Furcht oder Hoffnung. *Die Vergangenheit* aber *und Zukunft der Zeit, als in der Natur seiend, ist der Raum; denn er ist die negierte Zeit,* so *wie umgekehrt der aufgehobene Raum zunächst der Punkt und für sich entwickelt die Zeit ist.*

Der Wissenschaft des Raumes, der Geometrie, steht keine solche Wissenschaft der Zeit gegenüber. Die Unterschiede der Zeit haben nicht diese Gleichgültigkeit des Aussersichseins, welche die unmittelbare Bestimmtheit des Raumes ausmacht; sie sind daher der Figurationen nicht, wie dieser, fähig. Diese Fähigkeit erlangt das Princip der Zeit erst dadurch, dass es paralysiert, ihre Negativität vom Verstande zum Eins herabgesetzt wird.

Dies tote Eins, die höchste Aeusserlichkeit des Gedankens, ist der äusserlichen Combination, und diese Combinationen, die Figuren der Arithmetik, sind wieder der Verstandesbestimmung, nach Gleichheit und Ungleichheit, der Identificierung und des Unterscheidens, fähig.

Man könnte noch weiter den Gedanken einer philosophischen Mathematik fassen, welche dasjenige aus Begriffen erkennte, was die gewöhnliche mathematische Wissenschaft aus vorausgesetzten Bestimmungen nach der Methode des Verstandes ableitet. Allein da die Mathematik einmal die Wissenschaft der endlichen Grössenbestimmungen, welche in ihrer Endlichkeit fest bleiben und gelten, nicht übergehen sollen, so ist sie wesentlich eine Wissenschaft des Verstandes; und da sie die Fähigkeit hat, dieses auf eine vollkommene Weise zu sein: so ist ihr der Vorzug, den sie vor den anderen Wissenschaften dieser Art hat, vielmehr zu erhalten, und weder durch Einmischung des ihr heterogenen Begriffes, noch empirischer Zwecke zu verunreinigen. Es bleibt dabei immer offen, dass der Begriff ein bestimmteres Bewusstsein sowohl über die leitenden Verstandes-Principien, als über die Ordnung und deren Notwendigkeit in den arithmetischen Operationen (s. § 102) sowohl als in den Sätzen der Geometrie begründe.

Es würde ferner eine überflüssige und undankbare Mühe sein, für den Ausdruck der Gedanken ein solches widerspenstiges und inadäquates Medium, als Raumfiguren und Zahlen sind, gebrauchen zu wollen und dieselben gewaltsam zu diesem Behufe zu behandeln. Die einfachen ersten Figuren und Zahlen eigenen sich ihrer Einfachheit wegen ohne Missverständnisse zu Symbolen, die jedoch immer für den Gedanken ein heterogener und kümmerlicher Ausdruck sind, angewendet zu werden. Die ersten Versuche des reinen Denkens haben zu diesem Notbehelfe gegriffen; das pythagoreïsche Zahlensystem ist das berühmte Beispiel davon. Aber bei reicheren Begriffen werden diese Mittel völlig ungenügend, da deren äusserliche Zusammensetzung und die Zufälligkeit der Verknüpfung überhaupt der Natur des Begriffes unangemessen ist, und es völlig zweideutig

macht, welche der vielen Beziehungen, die an zusammengesetzteren Zahlen und Figuren möglich sind, festgehalten werden sollen. Ohnehin verfliegt das Flüssige des Begriffs in solchem äusserlichen Medium, worin jede Bestimmung in das gleichgültige Aussereinander fällt. Jene Zweideutigkeit könnte allein durch die Erklärung gehoben werden. Der wesentliche Ausdruck des Gedankens ist alsdann diese Erklärung, und jenes Symbolisieren ein gehaltloser Ueberfluss.

Andere mathematische Bestimmungen, wie das Unendliche, Verhältnisse desselben, das Unendlichkleine, Factoren, Potenzen u. s. f., haben ihre wahrhaften Begriffe in der Philosophie selbst; es ist ungeschickt, sie für diese aus der Mathematik hernehmen und entlehnen zu wollen, wo sie begrifflos, ja so oft sinnlos aufgenommen werden, und ihre Berichtigung und Bedeutung vielmehr von der Philosophie zu erwarten haben. Es ist nur die Trägheit, die, um sich das Denken und die Begriffsbestimmung zu ersparen, ihre Zuflucht zu Formeln, die nicht einmal ein unmittelbarer Gedankenausdruck sind, und zu deren schon fertigen Schematen, nimmt.

Die wahrhaft philosophische Wissenschaft der Mathematik als Grössenlehre würde die Wissenschaft der Maasse sein; aber diese setzt schon die reale Besonderheit der Dinge voraus, welche erst in der concreten Natur vorhanden ist. Sie würde auch wohl, wegen der äusserlichen Natur der Grösse, die allerschwerste Wissenschaft sein.

Zusatz. Die Dimensionen der Zeit machen das Bestimmte der Anschauung vollständig, indem sie den Begriff der Zeit, welcher das Werden ist, für die Anschauung in seiner Totalität oder Realität setzen, die darin besteht, dass die abstracten Momente der Einheit, welche das Werden ist, jedes für sich als das Ganze gesetzt sind, aber unter entgegengesetzten Bestimmungen. Diese beiden Bestimmungen sind so jede selbst als Einheit des Seins und Nichts; sie sind aber auch unterschieden. Dieser Unterschied kann nur der des Entstehens und Vergehens sein. Einmal, in der Vergangenheit (dem Hades), ist das Sein die Grundlage von der angefangen wird; die Vergangenheit ist wirklich gewesen als Weltgeschichte, Naturbegebenheiten, aber gesetzt unter der Bestimmung des Nichtseins, das hinzutritt. Das andere Mal ist es umgekehrt; in der Zukunft ist das Nichtsein die erste Bestimmung, das Sein die spätere, wenn gleich nicht der Zeit nach. Die Mitte ist die indifferente Einheit beider, so dass weder das Eine noch das Andere das Bestimmende ausmacht. Die Gegenwart ist nur dadurch, dass die Vergangenheit nicht ist: umgekehrt hat das Sein des Jetzt

die Bestimmung nicht zu sein, und das Nichtsein seines Seins ist die Zukunft; die Gegenwart ist diese negative Einheit. Das Nichtsein des Seins, an dessen Stelle das Jetzt getreten ist, ist die Vergangenheit; das Sein des Nichtseins, was in der Gegenwart enthalten ist, ist die Zukunft. Im positiven Sinne der Zeit kann man daher sagen: Nur die Gegenwart ist, das Vor und Nach ist nicht; aber die concrete Gegenwart ist das Resultat der Vergangenheit, und sie ist trächtig von der Zukunft. Die wahrhafte Gegenwart ist somit die Ewigkeit.

Der Name Mathematik könnte übrigens auch für die philosophische Betrachtung des Raumes und der Zeit gebraucht werden. Wenn man aber die Figurationen des Raumes und des Eins philosophisch behandeln wollte, so würden sie ihre eigentümliche Bedeutung und Gestalt verlieren; eine Philosophie derselben würde etwas Logisches oder auch etwas von einer anderen concreten philosophischen Wissenschaft werden, jenachdem man den Begriffen eine concretere Bedeutung erteilte. Während die Mathematik nur die Grössebestimmung an diesen Gegenständen, und von diesen auch, wie erinnert, nicht die Zeit selbst, sondern nur das Eins in seinen Figurationen und Verbindungen betrachtet, so wird in der Bewegungslehre zwar die Zeit auch ein Gegenstand dieser Wissenschaft, aber die angewandte Mathematik ist überhaupt keine immanente Wissenschaft, eben weil sie die Anwendung der reinen Mathematik auf einen gegebenen Stoff und dessen aus der Erfahrung aufgenommene Bestimmungen ist.

C. DER ORT UND DIE BEWEGUNG.

§ 260.

Der Raum ist in sich selbst der Widerspruch des gleichgültigen Auseinanderseins und der unterschiedslosen Continuität, die reine Negativität seiner selbst und das Uebergehen zunächst in die Zeit. Ebenso ist die Zeit, da deren in Eins zusammengehaltene entgegengesetzte Momente sich unmittelbar aufheben, das unmittelbare Zusammenfallen in die Indifferenz, in das ununterschiedene Aussereinander oder den Raum. So ist an diesem die negative Bestimmung, der ausschliessende Punkt, nicht mehr nur an sich dem Begriffe nach, sondern gesetzt und in sich concret durch die totale Negativität, welche die Zeit ist; — der so concrete Punkt ist der Ort. (§ 255 und 256.)

Zusatz. Sehen wir auf die Exposition des Begriffes der Dauer zurück, so ist diese unmittelbare Einheit des Raumes und der Zeit schon der Grund, wodurch sie sind, denn das Negative des Raumes ist die Zeit, — das Positive, das Sein, der Unterschiede der Zeit ist der Raum. Aber Beide sind darin mit ungleichem Werte gesetzt, oder ihre Einheit ist nur dargestellt als Bewegung des Uebergehens des Einen in das Andere, so dass der Anfang, und die Realisierung und das Resultat auseinandertreten. Aber das Resultat spricht eben dies aus, was ihr Grund und ihre Wahrheit ist. Das Dauernde ist die Sichselbstgleichheit, worein die Zeit zurückgegangen: sie ist der Raum, denn dessen Bestimmtheit

ist das gleichgültige Dasein überhaupt. Der Punkt ist hier wie er in Wahrheit ist, nämlich als ein Allgemeines; der Punkt ist eben darum als ganzer Raum, als Totalität der Dimensionen. Dies Hier ist nun ebensowohl Zeit, ist eine Gegenwart, welche unmittelbar sich aufhebt, ein Jetzt, das gewesen ist. Das Hier ist zugleich Jetzt; denn es ist der Punkt der Dauer; diese Einheit des Hier und Jetzt ist der Ort.

§ 261.

Der Ort, als diese *gesetzte Identität des Raumes und der Zeit ist zunächst* ebenso *der gesetzte Widerspruch*, welcher der Raum und die Zeit, Jedes an ihm selbst, ist. Der Ort ist die räumliche, somit gleichgültige Einzelnheit, und ist dies nur als räumliches Jetzt, als Zeit: so dass der Ort unmittelbar gleichgültig gegen sich als diesen, sich äusserlich, die Negation seiner, und ein änderer Ort ist. Dies *Vergehen und Sich-wiedererzeugen des Raumes in Zeit und der Zeit in Raum, dass die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird, ist die Bewegung. — Dies Werden ist* aber selbst eben so sehr *das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die unmittelbar identische daseiende Einheit Beider, die Materie.*

Der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abstraction zum concreten Dasein, hier von Raum und Zeit zu der Realität, welche als Materie erscheint, *ist für den Verstand unbegreiflich, und macht sich für ihn daher immer äusserlich und als ein Gegebenes.* Die geläufige Vorstellung ist, Raum und Zeit als leer, gleichgültig gegen ihre Erfüllung,[1]) und doch immer als voll zu betrachten: sie als leer von aussen her mit der Materie erfüllen zu lassen, und einerseits auf diese Weise die materialen Dinge als gleichgültig gegen Raum und Zeit, und andererseits zugleich als wesentlich räumlich und zeitlich anzunehmen.

Was von der Materie gesagt wird, ist, α) *dass sie zusammengesetzt ist; dies bezieht sich auf ihr abstractes Aussereinander, den Raum.* Insofern bei ihr von der Zeit und überhaupt von aller Form abstrahiert wird, ist von ihr behauptet worden, dass sie ewig und unveränderlich ist. Dies folgt in der That unmittelbar; aber eine solche Materie ist auch nur ein unwahres Abstractum. β) Die Materie ist undurchdringlich und leistet Widerstand, ist ein Fühlbares, Sichtbares u. s. f. Diese Prädicate sind nichts Anderes, als dass die Materie teils für die bestimmte Wahrnehmung, überhaupt für ein Anderes, teils aber eben so sehr für sich ist. Beides sind die Bestimmungen, welche sie eben als die Identität des Raumes und der Zeit, des unmittelbaren Aussereinander und der Negativität oder der als für sich seienden Einzelnheit hat.

1) Zusatz der zweiten Ausgabe: für sich existierend.

Der Uebergang der Idealität in die Realität kommt auch auf ausdrückliche Weise in den bekannten mechanischen Erscheinungen vor, dass nämlich die Idealität die Stelle der Realität und umgekehrt vertreten kann; und es ist nur die Gedankenlosigkeit der Vorstellung und des Verstandes daran Schuld, wenn für sie aus dieser Vertauschbarkeit beider ihre Identität nicht hervorgeht. Beim Hebel z. B. kann Entfernung an die Stelle der Masse, und umgekehrt gesetzt werden; und ein Quantum vom idealen Moment bringt dieselbe Wirkung hervor, als das entsprechende Reale. In der Grösse der Bewegung vertritt ebenso die Geschwindigkeit, welche das quantitative Verhältnis nur von Raum und Zeit ist, die Masse, und umgekehrt kommt dieselbe reale Wirkung hervor, wenn die Masse vermehrt und jene verhältnismässig vermindert wird. *Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor: d. h. der Mensch wird durch Raum und Zeit totgeschlagen.* — Die Reflexionsbestimmung von Kraft ist es hier, was einmal für den Verstand fixiert als ein Letztes dasteht, und ihn hindert, weiter nach dem Verhältnisse ihrer Bestimmungen zu fragen. Aber dies wenigstens schwebt vor, dass die Wirkung der Kraft etwas Reales, Sinnfälliges ist, und dass in der Kraft dasselbe ist, was in ihrer Aeusserung, und dass eben diese Kraft, ihrer realen Aeusserung nach, durch das Verhältnis der idealen Momente, des Raumes und der Zeit, erlangt wird.

Es gehört ferner zu dieser begrifflosen Reflexion, die sogenannten Kräfte als der Materie eingepflanzt, das ist, als ihr

ursprünglich äusserlich anzusehen; so dass eben diese *Identität der Zeit und des Raumes*, welche bei der Reflexionsbestimmung von Kraft vorschwebt und welche in Wahrheit *das Wesen der Materie* ausmacht, als etwas ihr Fremdes und Zufälliges, von aussen in sie Gebrachtes, gesetzt ist.

Zusatz. *Ein Ort weist nur auf einen anderen hin, hebt so sich selbst auf und wird ein anderer;* aber der Unterschied ist ebenso ein aufgehobener. Jeder Ort ist für sich nur dieser Ort, d. h. sie sind einander gleich; oder *der Ort ist das schlechthin allgemeine Hier. Es nimmt etwas seinen Ort ein, es verändert ihn; es wird also ein anderer Ort. aber es nimmt vor wie nach seinen Ort ein und kommt nicht aus ihm heraus Diese Dialektik, die der Ort an ihm hat. sprach Zeno aus, indem er die Unbeweglichkeit aufzeigte: Bewegen wäre nämlich seinen Ort verändern, aber der Pfeil kommt nicht aus seinem Ort heraus. Diese Dialektik ist eben der unendliche Begriff, der das Hier ist, indem die Zeit an ihm selbst gesetzt ist. Es sind drei unterschiedene Oerter: der jetzt ist, der nachher einzunehmende, und der verlassene;* das Verschwinden der Dimensionen der Zeit ist paralysiert. Aber *es ist zugleich nur Ein Ort, ein Allgemeines jener Oerter*, ein Unverändertes in aller Veränderung; *es ist die Dauer*, wie sie unmittelbar nach ihrem Begriffe ist, und sie ist so *die Bewegung*. Dass die Bewegung dieses ist, was erörtert worden, erhellt für sich selbst; dieser ihr Begriff entspricht ihrer Anschauung. *Ihr Wesen ist, die unmittelbare Einheit des Raumes und der Zeit zu sein:* sie ist die durch den Raum reale bestehende Zeit, oder der durch die Zeit erst wahrhaft unterschiedene Raum. So wissen wir, zur Bewegung gehört Raum und Zeit; *die Geschwindigkeit, das Quantum von Bewegung ist Raum in Verhältnis zu bestimmter Zeit, die verflossen ist.* Man sagt auch, Bewegung ist Beziehung von Raum und Zeit; die nähere Weise dieser Beziehung war aber zu begreifen. *Erst in der Bewegung hat nun Raum und Zeit Wirklichkeit.*

Wie die Zeit die einfache formale Naturseele, nach Newton der Raum das Sensorium Gottes ist, so ist die Bewegung der Begriff der wahren Seele der Welt; wir sind gewohnt, sie als Prädicat, Zustand anzusehen: aber sie ist in der That das Selbst, das Subject als Subject, das Bleiben eben des Verschwindens. Aber dass sie als Prädicat erscheint, ist eben ihre unmittelbare Notwendigkeit, selbst zu erlöschen. Die geradlinigte Bewegung ist nicht die Bewegung an und für sich, sondern einem Anderen unterworfen, worin sie zum Prädicate geworden, oder Aufgehobenes, Moment ist. Die Wiederherstellung der Dauer des Punktes, als entgegengesetzt seiner Bewegung, ist die Wiederherstellung des Orts als unbewegten. Dieser wiederhergestellte Ort aber ist nicht der unmittelbare, sondern der aus der Veränderung zurückgekommene, und das Resultat und der Grund der Bewegung; indem er als Dimension ist, d. h. entgegengesetzt den anderen Momenten, ist er der Mittelpunkt. Diese Rückkehr der Linie ist die Kreislinie: das Jetzt und Vor und Nachher, das sich mit sich zusammenschliesst, die Gleichgültigkeit dieser Dimensionen, so dass das Vor ebensosehr ein Nachher ist, als das Nach ein Vor. Dies ist erst die notwendige im Raume gesetzte Paralysis derselben. *Die Kreisbewegung ist die räumliche oder bestehende Einheit der Dimensionen der Zeit.* Der Punkt geht auf einen Ort, der

seine Zukunft ist, und verlässt einen, der das Vorbei ist: aber das, was er nach sich hat, ist zugleich das, wohin er erst kommen wird, und beim Vor, zu dem er gelangt, war er schon. Sein Ziel ist der Punkt, der seine Vergangenheit ist; *es ist die Wahrheit der Zeit, dass nicht die Zukunft, sondern die Vergangenheit das Ziel ist.* Die sich auf den Mittelpunkt beziehende Bewegung selbst ist die Fläche, die Bewegung als das synthetische Ganze, worin ihre Momente, ihr Erloschensein im Mittelpunkt, sie selbst, und ihr Beziehen auf das Erlöschen, die Radien des Kreises, bestehen. Aber diese Fläche selbst bewegt sich, wird ihr Anderssein, ganzer Raum; oder das Zurückgekehrtsein in sich, der ruhende Mittelpunkt wird allgemeiner Punkt, worin das Ganze sich in Ruhe versenkt. Es ist nämlich die Bewegung in ihrem Wesen, welche die Unterscheidung des Jetzt, Vor und Nach, ihre Dimensionen oder ihren Begriff, aufgehoben hat. In dem Kreise sind sie eben in Eins; er ist der wiederhergestellte Begriff der Dauer, die in sich erloschene Bewegung. *Es ist die Masse gesetzt,* das Dauernde, das sich durch sich selbst verdichtet hat, und die Bewegung als ihre Möglichkeit zeigt.

Wir haben nun sogleich dies in der Vorstellung: Indem Bewegung ist, so bewegt sich Etwas; dieses dauernde Etwas ist aber die Materie erfüllt. Der Raum ist seinem Begriffe nicht angemessen; es ist daher der Begriff des Raumes selbst, der in der Materie sich Existenz verschafft. Man hat oft mit der Materie angefangen, und Raum und Zeit dann als Formen derselben angesehen. *Das Richtige* daran *ist, dass die Materie das Reale an Raum und Zeit ist. Aber diese müssen uns, wegen ihrer Abstraction, hier als das Erste vorkommen;* und dann muss sich zeigen, dass die Materie ihre Wahrheit ist. Wie es keine Bewegung ohne Materie giebt, so auch keine Materie ohne Bewegung. Die Bewegung ist der Process, das Uebergehen von Zeit in Raum und umgekehrt: die Materie dagegen die Beziehung von Raum und Zeit, als ruhende Identität. Die Materie ist die erste Realität, das daseiende Fürsichsein; sie ist nicht nur abstractes Sein, sondern positives Bestehen des Raumes, aber als ausschliessend anderen Raum. *Der Punkt soll auch ausschliessen, er thut es aber noch nicht; denn er ist nur abstracte Negation. Die Materie ist ausschliessende Beziehung auf sich,* und somit die erste reale Grenze im Raume. Das, was die Erfüllung der Zeit und des Raumes genannt wird, das Greifbare, Fühlbare, was Widerstand leistet, in seinem Sein-für-Anderes für sich selbst ist, dies ist erreicht in der Einheit der Zeit und des Raumes überhaupt.

INHALTSANZEIGE.




COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
0021140057